PALAESTRA 141
UNTERSUCHUNGEN UND TEXTE
AUS DER DEUTSCHEN UND ENGLISCHEN PHILOLOGIE
begründet von Alois Brandl und † Erich Schmidt,
herausgegeben von **Alois Brandl** und **Gustav Roethe**

DIE RELIGION LESSINGS

VON

GOTTFRIED FITTBOGEN

MAYER & MÜLLER, G. m. b. H. in LEIPZIG
1923

PALAESTRA 141
UNTERSUCHUNGEN UND TEXTE
AUS DER DEUTSCHEN UND ENGLISCHEN PHILOLOGIE
begründet von Alois Brandl und † Erich Schmidt,
herausgegeben von **Alois Brandl** und **Gustav Roethe**

DIE RELIGION LESSINGS

VON

GOTTFRIED FITTBOGEN

MAYER & MÜLLER, G. m. b. H. in LEIPZIG
1923

Den schönen Wissenschaften sollte nur ein Teil unserer Jugend gehören; wir haben uns in wichtigeren Dingen zu üben, ehe wir sterben.

LESSING AN MENDELSSOHN
im Dezember 1757

Printed in Germany

INHALT

Einleitung.

Wo ist denn aber der Mensch?
H. S. Reimarus, 1. Fragment.

Das 18. Jahrhundert hat den „Menschen" entdeckt. Während einer früheren Zeit das höchste Ziel des Erdenwallens dies war, ein Christ zu werden, gilt jetzt als höchstes Ziel: ein „Mensch" zu werden. Seit der Mitte des Jahrhunderts etwa hat dieser Begriff im Denken und Fühlen aller vorwärts drängenden Geister in Deutschland die Herrschaft gewonnen. Im Jahre 1748 schreibt Spalding sein Büchlein von der Bestimmung des Menschen. Und obwohl sofort Johann Melchior Goeze — der spätere Gegner Lessings — seine warnende Stimme erhebt und mit logischer Schärfe ihre Schwächen aufsticht, findet die Schrift doch begeisterten Beifall; denn sie ist aus der Stimmung der Zeit heraus geschrieben, und ihr Kritiker ist blind für das Wertvolle in ihr. Mochten auch Schiller und Goethe später in einer „Buchhändler-Anzeige" spotten:

„Nichts ist der Menschheit so wichtig, als ihre Bestimmung zu kennen:
Um zwölf Groschen Courant wird sie bei mir jetzt verkauft",

so sind doch auch sie selbst nur zu verstehen als Glieder dieser Bewegung, auch ihr Humanitätsideal wurzelt in dem Begriff des Menschen. Und noch Fichte hat nicht bloß in einer kritischen Situation rückhaltlos anerkannt, wie viel er jenem Schriftchen für seine innere Entwicklung zu verdanken habe, er selbst hat das Suchen Spaldings nach dem Wesen des Menschen fortgesetzt, und als er um die Jahrhundertwende (1800) seine Resultate veröffentlichte, wußte er dafür keinen besseren Titel als den alten, von Spalding geprägten: „Die Bestimmung des Menschen."

Aber so sehr der „Mensch“ alle Gemüter bezauberte, so wenig eindeutig war bestimmt, welcher Begriff denn mit diesem Wort zu verbinden sei. Stillschweigend verband jeder seine eigenen Vorstellungen mit diesem Wort, das nicht den gemeinsamen Begriff, wohl aber die gemeinsame Sehnsucht des Zeitalters bezeichnete. Recht anders war es, was Spalding, was Schiller und Goethe, was Fichte, um von Kleineren zu schweigen, unter dem wahren Menschentum verstanden. Schillernd und schwankend also ist die Vorstellung vom Menschentum.

Schillernd und schwankend ist daher auch das Verhältnis dieser Religion des Menschentums zu der christlichen Religion. Alle Variationen finden sich: reine Gegenüberstellung, als seien es zwei sich ausschließende Gegensätze, und — völlige Identifizierung, dazwischen die mannigfachsten Kompromisse, die bei verschiedener Mischung der christlichen und der „menschentümlichen“ Elemente möglich sind.

Nur in einem sind all die verschiedenen Auffassungen einig: zum Wesen des Menschen gehört die Religion. Damit hängt eine wichtige Erscheinung zusammen. Wer in den früheren Zeiten auf dem Boden des Christentums in die religiöse Entwicklung eingriff, sei es als Theologe wie Paulus, Athanasius, Augustin, Anselm, Thomas, Meister Ekkehart, Luther, Spener, oder als Nichttheologe wie Jesus und Franziskus, stellte sich ganz und gar, mit einseitiger Entschiedenheit in den Dienst der religiösen Bewegung, er wurde ein Nur-Religiosus. Jetzt aber, wo der Mensch als Mensch Religion hat, hört diese Ausschließlichkeit auf, und Männer, deren Hauptleistung auf andern Gebieten liegt, ergreifen auch auf religiösem Gebiet die Führung. Denn gerade sie müssen als volle „Menschen“ besser wissen, wie es sich mit den Dingen der Religion verhält, als der nur einseitig gebildete Theologe. Mit Notwendigkeit also fällt die religiöse Führerschaft den Laien zu: Lessing, Kant, Schiller, Goethe; und der einzige Theologe, der neben ihnen zu nennen ist, der Generalsuperintendent Herder, ist nicht eine Ausnahme von dieser Regel, sondern ihre Bestätigung: er ist in erster Linie „Bruder Humanus“, und nur dadurch, daß er auf mehreren an-

dern Gebieten des Menschenwesens Führer ist, hat er sich das Recht erworben, auch auf dem Gebiet der Religion gehört zu werden.

In der Schar dieser religiösen Laienführer ist Lessing der erste, er, der nie in seinem Leben etwas Bestimmtes geworden ist, sondern sich seit seiner Studentenzeit damit begnügte, ein „Mensch“ werden zu wollen[1]). Aber die Stellung, die er in dieser Bewegung einnimmt, kann nicht bezeichnet werden, ohne daß dabei noch eines andern gedacht wird, der auch auf der Suche nach dem „Menschen“ war[2]): des alten Hermann Samuel Reimarus.

Lessings Name ist mit dem Namen dieses Mannes, der unter allen Deutschen vor Nietzsche auf das Christentum den erbittertsten Angriff richtete, für immer dadurch verbunden, daß er nicht nur als Schutzpatron von dessen christentumsfeindlicher „Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes“ erschien, sondern es auch war. Nie hätte Lessing daraus dynamitartig wirkende Fragmente veröffentlicht, wenn er nicht selbst vieles an dem Angriff gebilligt hätte. Reimarus aber ist der konsequenteste Vertreter derer, die als „Menschen“ das Christentum bekämpften. Teilt auch Lessing seine Stellung?? — Diese Vermutung liegt zunächst nahe. Andererseits hat aber Lessing selbst erklärt, daß er nicht überall mit Reimarus zusammengehe; und es ist deutlich, daß er manches von Reimarus' Behauptungen nur schätzte als wirksame Anregung zum weiteren Nachdenken, d. h. als Irrtum, dessen Wert nur darin besteht, daß er für den Suchenden eine Etappe auf dem Wege zur Wahrheit ist. Daraus ergibt sich, daß Lessing in den Fragen der Religion eine andere Stellung hatte als Reimarus. Aber welche? Worin stimmte er mit ihm überein? Worin trennte er sich von ihm? Das ist durchaus nicht leicht zu sagen.

---

[1]) Brief vom 20. I. 1749 an die Mutter: „Ich lernte einsehen, die Bücher würden mich wohl gelehrt, aber nimmermehr zu einem Menschen machen.“

[2]) z. B. H. XV. 99: „Wie kann man denn Christen erwarten, ehe sie in Menschen gebildet sind?“ und das Motto zu diesem Kapitel, H. XV, 92 f.

Nimmt man noch hinzu, daß Lessing sich auch mit den Aufklärern innerhalb der christlichen Kirche vielfach berührte, aber sich doch von ihnen geschieden wußte, daß er der Orthodoxie mehr Achtung entgegenbrachte als sie, daß er einmal sogar erklärte[1]), er habe sich „bei aller Gelegenheit als den orthodoxesten Verteidiger der lutherischen Lehre bewiesen“, daß er aber trotzdem nach seinem Tode in den Ruf kam, des Antichristen Spinoza Pantheismns sich angeeignet zu haben, so verstärkt sich noch der Eindruck, daß Lessings Stellung in Dingen der Religion undurchsichtig, wenn nicht gar unklar ist. Hatte er überhaupt eine feste Überzeugung? Tatsächlich hat denn auch ein namhafter Lessingforscher (Schrempf) in zwei Büchern es als das Resultat seiner Forschungen ausgesprochen, daß Lessing in Dingen der Religion gar keine eigene Überzeugung gehabt habe. Und wohin man sonst in der neueren Lessingliteratur blickt, überall herrscht eine große Unsicherheit über das, was Lessing im Herzen geglaubt hat. Diese Unsicherheit zehrt sogar an dem Bestand von Lessings Schriften: ein Forscher (Krüger) hat ihm ein Werk abgesprochen, das bisher für eins seiner reifsten galt.

Wie ist demgegenüber Klarheit zu erlangen?

Es gibt nur einen Weg: man muß von Reimarus' Angriff auf das Christentum ausgehen. Man muß dabei feststellen, was Lessing daran schätzte und was er daran ablehnte. Nur auf diese Weise kann man ein solides Fundament für alle weiteren Untersuchungen gewinnen.

Da aber Reimarus' Angriff selbst nicht zu verstehen ist ohne die Größe, welche er vernichten wollte, muß eine (wenn auch nur kurze) Darstellung des orthodoxen Luthertums an die Spitze treten.

---

[1]) Brief vom 11. VII. 1778 an den Herzog.

I. Kapitel

Die lutherische Orthodoxie.

Darin sind wir einig, daß unser altes Religionssystem falsch ist; aber das möchte ich nicht mit Dir sagen, daß es ein Flickwerk von Stümpern und Halbphilosophen sei. Ich weiß kein Ding in der Welt, an welchem sich der menschliche Scharfsinn mehr gezeigt und geübt hätte als an ihm.

Lessing an seinen Bruder Karl, 2. II. 1774.

I.

Die Form des Christentums, der Reimarus' Fehde galt, war das lutherische Christentum, wie es in den Zeiten nach Luther feste Gestalt gewonnen hatte: die lutherische Orthodoxie.

1. Luther hatte mit der Kraft des religiösen Genius die Wahrheit ergriffen, daß der Mensch zur Frömmigkeit nichts nötig hat als das Hören auf die Stimme Gottes und daß eben der, welcher ihr glaubt, d. h. sie für maßgebend hält, sie durch diesen Glauben in seine Gesinnung aufnimmt und dadurch fromm wird, daß aber sittliche Handlungen nicht zur Frömmigkeit führen, sondern lediglich Ausfluß der bereits gewonnenen frommen Gesinnung sind [1]).

Das religiöse Grundprinzip des Protestantismus, das sola fide, hatte Luther nun allerdings nicht mit voller wissenschaftlicher Klarheit erfaßt. Er verband nämlich mit dem religiösen, seligmachenden Glauben nach Maßgabe der theologischen Bildung seiner Zeit auch einen starken Geschichtsglauben. Er hielt sich aus Religion für verpflichtet, bestimmte Dinge, die in der Bibel stehen, für wahr zu halten, nur aus dem Grunde, weil sie in

---

[1]) Siehe die Abhandlung „Allein durch den Glauben" in meiner Schrift „Neuprotestantischer Glaube", Hutten-Verlag, Berlin 1912, Seite 64—83.

der Bibel stehen; denn sie sei ja eben die Stimme Gottes oder, wie er es meist zu nennen pflegte, sie sei ja das „Wort Gottes“, dem Glauben gebühre. Wohl wußte Luther, daß ein Unterschied sei zwischen dem religiösen Glauben und dem Geschichtsglauben, und daß dem ersteren die Suprematie gebühre. Aber begriffliche Klärung wird kaum gesucht, geschweige denn gefunden, und so bleiben beide unausgeglichen und in steter Spannung nebeneinander stehen.

Was, prinzipiell betrachtet, eine Schwäche der Lutherschen Position ist, war, geschichtlich betrachtet, ein Glück. Nie hätte es Luther gelingen können, wenn er auf Grund wissenschaftlicher Einsicht bereits den Geschichtsglauben abgestreift hätte, so viel Weggenossen um sich zu scharen, daß eine Losreißung großer Teile des Christenvolkes von Rom gelungen wäre. Ein Luther ohne Geschichtsglauben wäre, das kann man als feststehend betrachten, isoliert geblieben und hätte das Ende gefunden, das so viele Ketzer gefunden haben, und die Zeit hätte auf einen neuen religiösen Heros harren müssen. Eine Reform konnte nur gelingen, wenn die Zahl derer, die Rom den Gehorsam aufkündigten, so groß war, daß sie nicht mehr totgeschlagen werden konnten, wie das sonst die christliche Liebe verlangte.

Mit dieser Kombination von religiösem Glauben und Geschichtsglauben, wie Luther sie harmlos vollzog, war die Kirche der Reformation ins Dasein getreten, nur um den Preis dieses Irrtums konnte sie Leben gewinnen. Zugleich war damit aber der Kirche der Reformation eine Aufgabe von weltgeschichtlicher Bedeutung zugefallen, die sie in der Zukunft erkennen mußte: sobald nämlich der latente Gegensatz zwischen religiösem Glauben und Geschichtsglauben akut wurde; das geschah seit dem 18. Jahrhundert. Wie segensreich für den Protestantismus es war, daß Luther dies Problem noch nicht erkannt und zu lösen versucht hat, können wir ermessen, wenn wir uns vergegenwärtigen, welche Erschütterungen, sobald dies Problem akut wurde, den Protestantismus, speziell den deutschen, im 18. und 19. Jahrhundert heimgesucht haben und in der Gegenwart noch heimsuchen. Fast alle religiösen Kämpfe der Neuzeit innerhalb der protestantischen

Christenheit lassen sich auf diese Grundfrage zurückführen — und sie werden um so verworrener, je weniger die Streitenden wissen, mit welchem Hauptproblem zu ringen ist.

Drei Lösungsversuche des Problems sind in der Geschichte bisher gegeben worden:

1. die naive Kombination des religiösen Glaubens mit dem Geschichtsglauben (alte Orthodoxie),
2. Kompromiß zwischen religiösem Glauben und Geschichtsglauben (Aufklärung des 18. Jahrhunderts, Romantik und Orthodoxie des 20. Jahrhunderts; auch z. T. der Vulgärliberalismus),
3. religiöser Glaube ohne Geschichtsglauben (Idealismus seit Lessing und Kant, Neuprotestantismus).

Innerhalb dieser religionsgeschichtlichen Entwicklung repräsentiert die lutherische Orthodoxie also die erste Stufe: die naive Kombination, ohne daß ein Gegensatz von religiösem Glauben und Geschichtsglauben überhaupt bewußt wird — denn der Geschichtsglaube selbst wird als selbstverständlich betrachtet, als so selbstverständlich, daß er auch bei den Teufeln vorausgesetzt wird[1]).

Diese Entwicklungsstufe war für den Protestantismus zu seiner Konsolidierung geschichtlich notwendig. Die Geschichte macht eben nie zwei Schritte auf einmal, sondern nur einen zur Zeit. Durch die Orthodoxie ist überhaupt erst dem Protestantismus das Problem zum Bewußtsein gekommen, und zwar dadurch, daß die Orthodoxie ihre Formulierungen unter vollständiger Ignorierung dieses Problems vornahm. Ihre Position rief die Negation hervor, auf ihre Thesis folgte die Anthithesis.

2. Die lutherische Orthodoxie ist also die echte Fortsetzung der Arbeit des historischen, zeitgeschichtlich beschränkten Luther; auch wenn er 100 Jahre länger gelebt hätte, wäre die dogmatische Entwicklung kaum in anderer Richtung erfolgt, als sie nun verlaufen ist. Das Festhalten am Geschichtsglauben

[1]) Confessio Augustana, Art. 20: „Es geschicht auch Unterricht, daß man hie nicht von solchem Glauben redet, den auch die Teufel und Gottlose haben, die auch die Historien gläuben, daß Christus gelitten hab und auferstanden sei von Todten."

kann ihr nicht gut als Abfall von Luther angekreidet werden, denn Luther teilte ihn in der Hauptsache. Und nur die gedankenmäßige Ausprägung des Luthertums ist ihr Werk. Aber auch diese gedankliche Verarbeitung und Systematisierung mußte geleistet werden. Und endlich hat die Orthodoxie bei aller Betonung des Geschichtsglaubens die Herkunft von dem religiösen Glauben Luthers nie verleugnet: auch bei der künstlichsten Ausgestaltung des Dogmensystems ist doch jeder Punkt auf die eine Grundfrage bezogen, um die sich bei Luther alles dreht, auf die Frage: wie werde ich fromm?

Es hilft wenig zum ,Verständnis des Luthertums, wenn man sagt, es habe eine neue Scholastik gebracht. Mag sein. Aber woher kommt das? Wie konnte eine neue Scholastik entstehen, wenn die Dogmatik sich im Grunde nur um die eine Frage bemüht: wie werde ich fromm? wie wird der Mensch von der Sünde erlöst?

Die „Scholastik" ist erst dann überwunden, wenn der Mensch erkennt, daß der Prozeß der Erlösung von der Sünde ein Vorgang ist, der sich rein innerlich im Gemüt, lediglich zwischen Gott und Mensch vollzieht. Das 16. Jahrhundert war hier, ob katholisch, ob lutherisch, in anderer Lage. Gemeinsam war die Überzeugung, daß die Erlösung ein Vorgang sei, der sich einmal vor vielen Jahrhunderten objektiv in der Geschichte abgespielt habe; das ist das wichtigste Stück des Geschichtsglaubens. Gemeinsam war beiden Teilen außerdem etwas, was an und für sich mit der Religion gar nichts zu tun hat: das Weltbild mit seinen drei Stockwerken. Es gab infolgedessen für die Lutheraner gar keine andere Möglichkeit, auch sie mußten auf dieser dreiteiligen grandiosen Weltbühne sich das Erlösungsdrama zwischen Himmel, Erde, Hölle abspielen lassen. Der Sinn des Erlösungsdramas aber ist, daß der Zwiespalt zwischen Gott und Mensch überwunden und die Verbindung von Gottheit und Menschheit hergestellt wird. Solange nun die Verbindung von Gottheit und Menschheit in einem Einzelwesen vorgestellt wird, welches den Erlösungsprozeß vollzogen hat, ist der Theologie ihre Aufgabe eindeutig vorgezeichnet: sie muß bestimmen, welcher Anteil am

Erlösungswerk den einzelnen Handlungen im Gottmenschen zukommt, wie sich der göttliche und der menschliche Faktor im Gottmenschen als Person und in seinen Handlungen verhalten und endlich, wie der einzelne Mensch am Werk der Erlösung Anteil erlangen kann. Indem die lutherische Theologie diese Dinge bis in ihre letzten Einzelheiten verfolgte, tat sie nur ihre Pflicht; und solange der Geschichtsglaube als religiöse Pflicht galt und das Weltbild unangefochten blieb, konnten vom genuin lutherischen Standpunkt aus die Formulierungen nicht anders lauten, als sie tatsächlich lauten.

Der Fortschritt gegenüber den katholischen Formulierungen ist auch so schon in die Augen springend. Ist die Aufgabe der Religion, die Verbindung von Gott und Mensch herbeizuführen, so ist diejenige christliche Konfession die christlichste, in welcher diese Verbindung sich am innigsten vollzieht. Während nun im Katholizismus der Gottmensch bloß äußerlich und gegenständlich gegenwärtig ist, nämlich in der Hostie, und so als etwas außerhalb des Menschen Stehendes verehrt wird, nimmt der Lutheraner den Gottmenschen Christus und seine „Gerechtigkeit" in sein Gemüt auf (durch Glauben und Sakrament des Altars).

Von diesem religiösen Kern aus ist der Aufriß der lutherischen Dogmatik, speziell die lutherische Erlösungslehre zu verstehen. Da nun die altprotestantische Orthodoxie unserer Zeit fremd geworden ist, da sie insbesondere auch keineswegs mit der gegenwärtigen Orthodoxie — falls man diesen Ausdruck für ein Gebilde gebrauchen darf, das nicht nur mit dem Pietismus ein Kompromiß geschlossen, sondern auch mit der Aufklärung sich bereits eingelassen hat — gleichgesetzt werden darf, ist es nötig, die altlutherische Heilslehre wenigstens in ihren Grundzügen darzustellen, um so ein klares Bild von der Religion zu gewinnen, die sich Reimarus zum unbedingten und Lessing zum bedingten Gegner erkoren hat.

II.

Alle Einzelheiten der lutherischen Lehre konzentrieren sich (das wurde schon gesagt) nach Luthers Vorgang um die Frage: wie wird der Mensch fromm? oder in der Schulsprache der

Theologen: gerecht vor Gott? und um die Antwort, die sie ebenso wie Luther darauf geben: allein durch den Glauben. Die Schwierigkeit besteht nun darin, festzustellen, welche Bedeutung dem einmaligen objektiven Erlösungsvorgang für das Frommwerden des einzelnen, das sich stets wiederholt, zukommt. Sie ist mit großem Scharfsinn gelöst, und herausgekommen ist dabei ein Lehrgebäude, das an Größe und Geschlossenheit der Konzeption seinesgleichen sucht. Es gibt (und das muß man bei den dogmatischen Einzelheiten stets im Auge behalten) die Antwort auf die beiden Grundfragen, erstens: wie vollzieht sich die objektive Erlösung? und zweitens: wie eignet sich der einzelne die objektive Erlösung subjektiv an?

Über die objektive Erlösung brauchen wir hier nichts zu sagen. Sie hat sich dadurch vollzogen, daß Gott — trotz der Entzweiung zwischen Mensch und Gott — die Initiative zur Rettung der verlorenen Menschheit ergreift, sich zu den Menschen herabneigt, in der Gestalt des Sohnes Gottes unter den Menschen erscheint und nun als Gott und Mensch[1]) kraft der communicatio idiomatum, die Forderungen erfüllt, welche Gott an die Menschheit stellt und welche diese bloß von sich aus nicht erfüllen kann. Durch sein Leben und sein Sterben hat der Gottmensch der göttlichen Gerechtigkeit genug getan und so „Sünde, Tod, Teufel, Hölle und ewige Verdammnis überwunden“.

Wie aber eignet sich nun, nachdem das Werk der objektiven Erlösung geschehen ist, der Einzelne dessen Ergebnis zu?

Der Gottmensch hat durch sein Leben und Sterben die vollkommene Gerechtigkeit (objektiv) unter die Menschen gebracht, aber die einzelnen Menschen sind dadurch in sich um nichts anders geworden, sie sind nach wie vor Sünder und als solche Kinder des Zornes und der ewigen Verdammnis. Wie kommt im einzelnen der Umschwung zustande? Wie wird die vom Gottmenschen gebrachte Gerechtigkeit sein persönlicher Besitz?

---

[1]) Die Zentrallehre der christlichen Kirche ist nicht, wie das vielfach mißverstanden wird, die Lehre von der Gottheit Christi, sondern vielmehr die Lehre von der Gottmenschheit Christi.

Die Antwort lautet summarisch: die Gerechtigkeit des Gottmenschen wird „von Gott durch den Glauben den armen Sündern aus Gnade zur Gerechtigkeit zugerechnet".

Im einzelnen ist der Vorgang folgender. Erstens: Voraussetzung (für die „Rechtfertigung") ist, daß der Sünder tief im Herzen Reu und Leid über die Sünde aufs schmerzlichste empfindet. Zweitens: tritt diese Voraussetzung ein, so kann Gott durch den heiligen Geist den Glauben im Menschen entzünden. Drittens: der Glaube ergreift dann „Gottes Gnade in Christo", nämlich die durch den Gottmenschen gebrachte Gerechtigkeit, und viertens: auf die „Rechtfertigung" folgt dann die faktische Erneuerung des Menschen.

Der Glaube also, der selbst Gabe Gottes ist, ist das Werkzeug zur Aneignung der objektiv vollzogenen Erlösung. Der Gläubige vertraut darauf, daß er um der Gerechtigkeit Christi willen nun auch selbst Sündenvergebung hat und von Gott für fromm gehalten und ewig selig werde; er ergreift die Gerechtigkeit des Gottmenschen und macht sie dadurch zu dem persönlichen — nun allerdings verdienstlosen — Besitz seines Herzens und wird von Gott so angesehen, als habe er diese Gerechtigkeit sich selbst erworben, sie wird ihm als eigene „zugerechnet". Wir würden sagen, er nimmt das Ideal des vollkommenen Menschen in seine Gesinnung auf. So wird der Sünder von Gott als „gerecht" betrachtet, aus Gnaden.

Auch weiterhin bedarf der Mensch der Gnade Gottes. Da die mit dem Umschwung beginnende „Verneuerung des Lebens" in diesem Leben nicht vollendet wird und stets unvollkommen bleibt, so ist der Mensch auch für die Zeit nach der Rechtfertigung auf die Zurechnung der Gerechtigkeit Christi angewiesen. Alles eigene Werk und Verdienst des Gerechtfertigten ist ausgeschlossen.

Das ist nun der Punkt, an dem die lutherische Lehre am schwersten zu begreifen ist. Und es ist deutlich, worin diese Schwierigkeit besteht. Es muß nämlich, das ist der springende Punkt, dem religiösen Akt des Vertrauens (auf die göttliche Gnade) ein intellektueller Akt des Fürwahrhaltens voran- und zur Seite

gehen; denn es kann ja nur der den geforderten religiösen Glauben aufbringen, der es für wahr hält, daß alle die Vorgänge geschehen sind, welche zusammen das Erlösungsdrama ausmachen. So kommt es, daß selbst im Zentralpunkt der lutherischen Frömmigkeit religiöser Glaube und Geschichtsglaube — diese verkappten Gegner — mit einander verkoppelt sind, daß selbst in den innerlichsten Vorgang des religiösen Lebens sich fremder, historischer Stoff eindrängt.

Das Bedenkliche, welches in dem Umstand liegt, daß dieser entscheidende Prozeß des inneren Lebens an das Vertrauen auf die Wirkungen eines für wahrzuhaltenden Faktums der Vergangenheit geknüpft wird und daß infolgedessen der Mensch nur auf dem Umweg über das Jahr 30 nach Christus mit Gott in das rechte Verhältnis gebracht werden kann, macht sich in der lutherischen Frömmigkeit deutlich geltend; denn in den rechtfertigenden Glauben, der selbst die Basis alles andern sein soll, kommt durch die Verquickung mit der Historie doch ein Moment der Unsicherheit hinein. Wie wenn alles Illusion, eitel Spiegelfechterei des Satans wäre? Wer bürgt dafür?

So muß also der rechtfertigende Glaube, weil Historie eingemischt ist, selbst wieder gestützt werden. Diese Stütze ist das Sakrament des Altars. Es zeigt sich also, wie unentbehrlich dies Sakrament für Luther und die Lutheraner war: nur im Sakrament ist die unmittelbare Aneignung des Göttlichen — ohne den erkältenden Umweg über die Historie — zu erreichen, es ist der krönende Abschluß.

Der rechtfertigende Glaube, sehen wir, ist immer an die Historie gebunden. Aber es ist auch eine unmittelbare Aneignung des Heils möglich.

Außer dem geistlichen Essen Christi, das mit dem Glauben geschieht, gibt es noch ein mündliches Genießen Christi, welches im Sakrament geschieht. Ja, dies sakramentale Essen gibt erst die volle Seelenruhe als Bürgschaft für die Sündenvergebung, weil in ihm die reelle Aneignung des Gottmenschen sich vollzieht. Es wird „von den Gläubigen zu einem gewissen Pfand und Versicherung, daß ihnen gewißlich ihre Sünden vergeben sind

und Christus in ihnen wohne und kräftig sei . . . mündlich empfangen und genossen". Erst wenn der Gläubige auf diese Weise den Gottmenschen sich aneignet, hat er die volle Gewißheit, daß er die Vereinigung mit Gott erreicht hat, die das Ziel seiner religiösen Sehnsucht war.

Diese Feier innigster, zartester Religiosität, aus der sich das Herz „neue Kraft und Labsal" holt, wird der Mensch häufig begehen. Gerade für die schwachgläubigen, doch bußfertigen Christen ist es zum Trost und zur Stärkung ihres schwachen Glaubens eingesetzt. Und unwürdig, das Sakrament zu empfangen, wird der Christ nicht durch seine Sünden, sondern gerade dann wird er würdig, wenn er sich seiner Unwürdigkeit bewußt wird. Geht er aber so als ein Unwürdig-Würdiger zum Sakrament und empfängt es glaubend, so genießt er es sich zur Einwohnung Christi, während der Ungläubige es sich zum Gericht ißt.

Damit ist beschrieben, wie der einzelne sich die im Gottmenschen gegebene Gerechtigkeit subjektiv durch Glauben und Sakrament aneignet und so der Erlösung von der Sünde teilhaftig wird. Er darf auf eine ewige Seligkeit hoffen. Wer aber nicht an der Erlösung teilnimmt, der bleibt in der seit Adams Fall auf der Menschheit lastenden Verdammnis, und seiner warten die Qualen der Hölle bis in Ewigkeit.[1])

2. Aber was berechtigt den einzelnen, innerhalb seiner dreistöckigen Welt felsenfest davon überzeugt zu sein, daß eine solche Erlösungstat wirklich vollzogen ist, und felsenfest darauf

---

[1]) Welche lebendige Bedeutung das Dogma von der Ewigkeit der Höllenstrafen noch im 18. Jahrhundert hatte, zeigen folgende Tatsachen: 1. Meene verteidigte (1747 ff.) die Ewigkeit der Höllenstrafen in einem Werk von drei starken Bänden. 2. Als Klopstock im Messias den reumütigen Teufel Abbadona schuf, geriet ganz Deutschland darüber aus religiösen Gründen in Bewegung. 3. Nicolai konnte noch in seinem Sebaldus Nothanker einen Pastor lediglich deswegen abgesetzt werden lassen, weil er das Dogma von der Ewigkeit der Höllenstrafen bestritt. Von diesem Hintergrund aus ist Goeze zu verstehen. In der Welt des Deisten Reimarus natürlich war für eine Hölle kein Platz und kein Gott, der seine zur Glückseligkeit erschaffenen Kreaturen mit ewigen Qualen belegen könnte.

zu vertrauen, daß er an ihren Wirkungen subjektiv teilhaben kann? Was berechtigt ihn dazu? — Die Antwort ist: es steht geschrieben. Und in der Schrift spricht Gott selbst. Zwar sind die einzelnen Bücher von Menschen aufgezeichnet, aber sie sind nur ein völlig indifferentes Werkzeug, dessen sich Gott bediente, wie sich der Mensch des Griffels oder der Schreibfeder bedient; der wirkliche Verfasser ist Gott selbst. Daher sind alle Worte der Schrift Worte Gottes und als solche „mit einfältigem Glauben und schuldigem Gehorsam anzunehmen".

Auch hier hat die Orthodoxie schon bei Luther selbst vorhandene Gedanken nur schärfer und einseitig ausgeprägt. Auch nach Luther spricht in der Schrift, welche der drei Personen der Gottheit es auch immer sein mag, jedenfalls Gott, und Gottes Worte sind glaubwürdig. Daher muß der Mensch von dem, was in der Schrift steht, glauben, „daß es wahr sei".

In Wirklichkeit gehen also dem religiösen Glauben zwei Funktionen voraus: der Mensch hält die Worte Gottes in der Bibel für glaubwürdig (Schriftglaube) und auf Grund dieser Zustimmung zu dem Zeugnis Gottes hält er das in diesen Worten Gesagte für wahr (Geschichtsglaube). Diese beiden Akte sind es, welche, da sie von der Orthodoxie selbst für Glauben gehalten werden, die Religion der Lutheraner mit dem Schwergewicht der Historie beluden.

Diese Art des „Glaubens" natürlich läßt sich leichter erfassen als der Glaube des Herzens. Und war er einmal mit ihm verquickt und zwar in der Weise, daß der Schrift- und Geschichtsglaube das Fundament für den religiösen Glauben liefern sollte, so war es wieder kaum anders möglich, als daß der Schriftglaube bis in seine letzte Konsequenz durchgebildet wurde und dabei allerdings den religiösen Glauben zu ersticken drohte. War die Schrift das supranaturale Wort Gottes, so konnte die Ausbildung des starren Inspirationsdogmas nicht umgangen werden. Nur auf diesem Wege war es geschichtlich möglich, den Schriftglauben und das Fürwahrhalten prinzipiell von dem religiösen Glauben zu trennen.

Solange aber die völlige Andersartigkeit des Schrift- und Geschichtsglaubens auf der einen, des religiösen Glaubens auf

der anderen Seite noch nicht erkannt war, solange mußte der Schriftglaube die Suprematie haben. Das war die Situation des Luthertums noch zu Reimarus' Zeit. In voller Breite stand der Schriftglaube da und beherrschte das Feld. „So steht geschrieben", rief er jedem zu, „darum mußt du glauben! Es steht geschrieben, daß Gott die Israeliten durchs Rote Meer geführt, daß Bileams Eselin geredet hat, daß Jesus über den See gegangen ist und so fort, darum mußt du es glauben." Diese Art des „Glaubens" drängte sich dem einzelnen zuerst und mit voller Wucht auf, sie trat auch Reimarus entgegen mit dem Anspruch, der christliche Glaube zu sein. Kein Wunder, daß Reimarus diese Art des Glaubens für unzertrennlich von allem Christentum, ja für den christlichen Glauben selbst hielt. Kein Wunder, daß er diese Art des Glaubens aufs schärfste angriff, kein Wunder endlich, daß er durch die ungefüge Masse des Schrift- und Geschichtsglaubens hindurch nichts mehr spürte und nichts mehr verstand von dem religiösen Glauben, dem seligmachenden Glauben Luthers.

Damit ist bereits der Punkt bezeichnet, an dem der Zusammenstoß erfolgte. Es war ein geschichtlich notwendiger Konflikt. Die Art, wie er erfolgte, ist bedingt durch die eigentümliche Stellung des Angreifers: Hermann Samuel Reimarus.

II. Kapitel.

Hermann Samuel Reimarus.

> Tausenden für Einen ist das Ziel ihres Nachdenkens die Stelle, wo sie des Nachdenkens müde geworden.
>
> Lessing an Mendelssohn, 9. I. 1771.

I. Reimarus' Stellung unter den Aufklärern.

Reimarus' Verhalten gegenüber dem lutherischen Christentum kann nur verstanden werden, wenn man ihn in seiner Gesamterscheinung auffaßt; denn er ist mehr als bloßer Bekämpfer des Christentums.

Reimarus ist einer der ausgeprägtesten Charakterköpfe des 18. Jahrhunderts. In seinem geistigen Habitus gehört er selbstverständlich durchaus der Aufklärungszeit an, d. i. der Zeit vor Lessings Fragmentenstreit und Kants Kritik der reinen Vernunft, die beherrscht ist durch die Leibniz-Wolffsche Philosophie. Aber trotz dieses gemeinsamen Familienzuges unterscheidet sich Reimarus in einem und zwar dem entscheidenden Punkte wesentlich von den übrigen Männern der deutschen Aufklärung: während sie ein Kompromiß mit dem Christentum schlossen, während ihr Denken durch Pietät gelähmt war, sind bei ihm alle kompromißlerischen Unklarheiten samt aller Pietät gegen das Christentum verschwunden. Mit unerbittlich lückenloser Konsequenz verrichtet er seinen Gottesdienst des Denkens bis zu Ende, und als konsequentester Aufklärer — verschweigt er die Resultate seiner Aufklärungsarbeit. Weder der breiten Öffentlichkeit, noch der gelehrten Welt, noch auch nur der, „so in seinen Armen schläft", wagt er sie mitzuteilen [1]. So stirbt er in dem Rufe eines gläubigen Christen.

---

[1]) Nur zwei oder drei vertrauten Freunden hat Reimarus Einsicht in sein Manuskript gewährt, darunter dem Dichter Brockes.

Eine eigentümliche Erscheinung, dieser verschwiegene Aufklärer! Tatsächlich aber fällt er damit aus dem Rahmen der Aufklärung heraus, denn Aufklärung ist (nach der treffenden Definition Tholucks) „der seines autonomen Prinzips sich noch nicht klar bewußte Rationalismus".

Dieser verbissene Gegner des Christentums ist durchaus nicht unreligiös; vielmehr ist er der überzeugte Vertreter einer neuen Religion: des Deismus. Mit Nachdruck und Wärme bekämpft er daher überall zwei Gegner, die auch die Gegner des Christentums sind: den Atheismus und Pantheismus. Da er dies in voller Öffentlichkeit tut, aber nie ein aggresives Wort gegen das Christentum sagt, so erwirbt er sich, wenn auch seine philosophischen Darlegungen sich tatsächlich nur mit der natürlichen Religion befassen und sich — als philosophisch — nie auf die geoffenbarte Religion einlassen, die dankbare Hochachtung der Christen. Dies aber entspricht seiner Absicht: er hält das Wichtigste, was er zu sagen hätte, das Resultat seiner Lebensarbeit geheim, um anders zu erscheinen, als er ist. Wohlgemerkt, er ist nicht bloß ein Gegner des orthodoxen Christentums, sondern auch — bei aller scheinbaren Verwandtschaft — ein Gegner der „Aufklärung".

Wollen wir ihn jetzt als den sehen, der er wirklich war, so müssen wir die beiden Seiten seines religiösen Charakters betrachten: zuerst seine eigene Religion und sodann seinen Gegensatz zum Christentum.

II. Reimarus' eigene Religion.

1.

Reimarus' Religion ist eine Religion ohne „Glauben". Sie hat auch einen ganz anderen Angelpunkt als die Religion des Luthertums, in der sich alles um das Heil der Seele dreht; denn die Seele des Deisten ist nicht ernstlich gefährdet. Gewöhnlich bezeichnet man den Deismus als die Religion, welche die drei Grundwahrheiten der natürlichen Religion Gott, Freiheit, Unsterblichkeit lehre. Das ist an sich richtig. Aber eine wirkliche Charakterisierung, eine Erfassung des Stimmungsgehaltes dieser Religion ist damit nicht gewonnen; dazu muß man auf das achten, was dem Deisten selbst das Wertvolle an seiner Religion ist.

Der Deismus muß entwickelt werden aus dem Satz: die Welt ist eine Maschine, die von einem Werkmeister um der Lebendigen willen hervorgebracht ist. Es stehen sich also nicht einfach Gott und Welt gegenüber, sondern drei Größen sind es, die auseinander treten: Gott, Welt, lebendige Wesen; und sie verhalten sich zu einander, wie der Werkmeister, die von ihm hergestellte Maschine und deren Benutzer. Das ist für den Deisten keine Analogie, kein Bild, sondern es ist der begriffliche Ausdruck für vorhandene reale Beziehungen.

Gott nämlich, das erste selbständige, ewige, notwendige Wesen (so glaubt nicht, sondern erkennt der Deist), das an seinen eigenen Vollkommenheiten Lust hat, beschränkt sich doch nicht auf sich selbst, sondern es empfindet einen Bewegungsgrund, auch andere Wesen ins Dasein zu rufen. Und welches Motiv kann es sein, das ihn dazu veranlaßt? Es gehört zur Vollkommenheit Gottes, daß er sich auch alle außer ihm möglichen Wesen mit ihrer verschiedenen Vollkommenheit vorstellt; und an der Vollkommenheit und Glückseligkeit dieser möglichen lebendigen Wesen empfindet er Lust. Das wird für Gott Motiv zur Schöpfung: nicht daß er seine eigene Lust steigern wollte und könnte, aber er will die bloß mögliche Vollkommenheit und Glückseligkeit möglichst vieler lebendigen Wesen zu einer wirklichen machen, und so macht er sich denn — nach Reimarus' bezeichnendem Ausdruck (Abhandlungen S. 227) — „ein Vergnügen daraus, aus seiner unendlichen Fülle den außer ihm möglichen Lebendigen die Wirklichkeit zu geben und so viel Vollkommenheit und Glückseligkeit mitzuteilen, als jedes Art, in der Verknüpfung der Dinge, litte".

Das Wohl aller Lebendigen, ihre *εὐδαιμονία*, herbeizuführen, ist also Gottes Absicht. Zu dem Zweck schafft er zunächst all den vielen möglichen lebenden Wesen ungezählte Wohnstätten, die zum Schauplatz ihrer *εὐδαιμονία* dienen sollen — ungezählte, denn nicht bloß die Erde, auch alle übrigen Weltkörper mit Einschluß sogar der Sonnen [1]) sind zu Wohnhäusern der Lebendigen

[1]) Seite 193: „Daß ein jeder Planet eine Erde sei und Einwohner tragen könne, daran wird heutiges Tages kein vernünftiger Mensch zwei-

und somit zu Stätten der Glückseligkeit bestimmt. Zu dem Zweck schafft Gott sodann die lückenlose Reihe der lebendigen Wesen und gibt jedem von ihnen die seiner Natur gemäße, also relative Vollkommenheit; zu dem Zweck endlich schafft Gott das Wesen, welches auf der obersten Stufe der Naturleiter steht und dadurch eine bevorzugte Stellung einnimmt, den Menschen: ihm ist das höchste Glück bestimmt, ein Glück, das — wie sich zeigen wird — sich erst in einem unendlichen Leben erfüllt.

2.

Daraus, daß die Absicht Gottes auf das Wohl aller Lebendigen, der Menschen insbesondere gerichtet ist, ergibt sich alles Weitere. Daher ist die Lehre von den Absichten Gottes der Angelpunkt der Reimarusschen Religionslehre. Sie zu begründen dienen die umständlichen, nach Reimarus' eigenem Empfinden nicht ohne „Weitläuftigkeit" (S. 66) geschriebenen ersten Kapitel des Buches; nachdem diese Begründung dann im 4. Kapitel gelungen ist, werden im weiteren nur die Folgerungen daraus gezogen und die Absichten Gottes im einzelnen als mit dieser Hauptabsicht übereinstimmend nachgewiesen, in Kapitel 5 bei den Tieren, in Kapitel 6—10 bei den Menschen.

1. Die Lehre von den Absichten Gottes gibt uns auch den Schlüssel zu dem eigentlich Religiösen in dieser Religion. Alle

feln. Ich weiß aber auch keinen Grund, warum man die Sonne und die Fixsterne zu brennenden Schwefelpfuhlen und Totenmeeren oder gar zu lauter Höllen machet. Ich sehe sie als elektrisierende Maschinen an, welche Licht und Wärme geben können, ohne selbst zu brennen oder außerordentlich heiß zu sein; wozu ich aus den natürlichen Versuchen und Beobachtungen guten Grund zu haben vermeine". Tatsächlich aber hat Reimarus diese eigentümliche naturwissenschaftliche Erkenntnis weniger aus „Versuchen und Beobachtungen" gewonnen als aus seinem Dogma von der Eudämonie: es darf keinen Weltkörper geben, der nicht zum Schauplatz der Glückseligkeit von lebendigen Wesen bestimmt ist. Nirgend ist wohl die Verquickung von Naturwissenschaft und Dogma, dem deistischen Dogma natürlich, so weit getrieben wie im Deismus. — Von der Sonne als einem vielleicht bewohnbaren Körper handeln auch Bodes Gedanken über die Natur der Sonne in den Beschäftigungen der Berlinischen Gesellschaft Naturforschender Freunde. 1776. Bd. II, S. 225—252.

Religionen sind nämlich darnach zu beurteilen, auf welche Weise in ihnen eine Beziehung Gottes zum Menschen hergestellt wird. Wie tritt nun der Deist in Verbindung mit Gott? Er kann sich mit dem erhabenen supra- und extramundanen Werkmeister der Welt nicht in den Tiefen des Gemüts berühren, kann sich nicht göttliche Kräfte im Glauben aneignen, geschweige denn — mit der lutherischen Orthodoxie — das Göttliche im Sakrament genießen, er kann ihn auch nicht als die imperativische Kraft empfinden, die von innen her sein Leben bestimmt. Hier tritt die Lehre von den Absichten Gottes in der Welt ergänzend ein: überall nämlich, wo der Deist in der Welt eine göttliche Absicht erkennt, ist für ihn der Punkt gefunden, wo sich ihm Gott „in der Nähe am klärsten und deutlichsten zeiget" (352); in seinen Absichten erkennt und erfaßt er Gott.

Auch dem Deisten also hat sich Gott „nicht unbezeugt gelassen. Es sind Dinge in der Natur, die auch dem Einfältigsten eine leserliche Schrift werden, daraus sie den Verstand und die Gesinnung des Schöpfers erkennen können" (255). Will man Gott nahe kommen, so muß man ihn in der Natur suchen, muß das „Buch der Natur" aufschlagen, dort wird man ihn finden. Doch nicht eigentlich ihn selbst, sondern — und das ist die Schwäche dieser deistischen Religion — nur seine Spuren. Es ist also nur eine indirekte Berührung mit Gott.

Allerdings versucht Reimarus[1]) selbst ernstlich, die Sprödigkeit des deistischen Gottesbegriffs zu überwinden und den Vorwurf zu entkräften, daß Gott nunmehr seine Hand von seiner Maschine abgezogen habe, und die im Interesse der göttlichen Vollkommenheit gezogene Konsequenz, daß Gott als vollkommener Werkmeister die Welt so geschaffen haben müsse, daß sie seines weiteren Eingreifens nicht bedürfe als oberflächlich, ja als Vorstufe des Atheismus zu erweisen. Demgegenüber weist Reimarus nach, daß die Welt nie unabhängig existieren könne, sondern stets von Gott nicht bloß erhalten, sondern auch regiert werden müsse. Er zeigt, daß der Begriff des Werkmeisters, der offenbar die Auffassung

[1]) S. 544 ff.

verschuldet hat, daß sich Gott auf das Altenteil zurückgezogen habe, auf Gott nur so angewandt werden darf, daß man sich dabei des Unterschiedes eines menschlichen und göttlichen Werkmeisters bewußt wird. Der menschliche Werkmeister gibt bereits vorhandenem Stoff und bereits vorhandener Kraft eine bestimmte Form, dann kann er fortgehen, und die Maschine, deren Materie ja schon vorher existierte, wird auch ohne ihn weiter existieren. Ganz anders aber ein göttlicher Werkmeister. Er muß zunächst die Materie erst ins Dasein rufen und natürliche Kräfte mit ihr verbinden. Ist dann die Maschine (d. i. hier: das Weltsystem) hergestellt, so würde sie in dem Moment, in dem Gott seinen Willen von ihr zurückzöge, ins Nichts versinken; denn das, woraus sie gebildet ist, hat ja seinen Grund in Gott, existiert also nur solange, als Gott es erhält (Erhaltung). Die Maschine soll aber, das ist das Wesen jeder Maschine, zu einem bestimmten Zweck gebraucht werden; dieser Zweck steht dem Werkmeister bei ihrer Verfertigung vor Augen. Ein göttlicher Werkmeister wird aber im Unterschied vom menschlichen ganz genau bis ins Einzelnste vorausbedenken und voraussehen, wie der Lauf der Maschine vonstatten gehen wird (Voraussehung oder Vorsehung). Er hat also, um ins Konkrete zu gehen, den Lauf der Gestirne so vorausbedacht, daß nie eine Störung eintritt (§ 2), er hat die Veränderungen der Witterung und der Erdoberfläche nach einem genauen Plan sich vollziehen lassen (§ 3), hat für die Erhaltung und proportionale Vermehrung der Tierarten Vorsorge getroffen (§ 4) und so auf allen Gebieten alles mit unendlicher Voraussicht geregelt. Aber auch diese Voraussicht, kraft deren Gott „die ganze künftige Folge der natürlichen Begebenheiten vorsichtig überdacht hat“ (552), ist noch nicht das letzte Merkmal, das den göttlichen Werkmeister so weit über den menschlichen erhebt; zur Erhaltung und zur Voraussicht, der „Vorsehung“, gesellt sich als Drittes der fortdauernde Einfluß Gottes auf seine Weltmaschine (§ 5). Dieser Einfluß hebt natürlich die Naturgesetze nicht auf, vollzieht sich also ohne Wunder, einfach so, daß in der abhängigen Macht die unabhänige wirksam ist, wie die Obermacht des Regenten die abhängige

Macht seines Unterrichters konstituiert und in ihr wirksam ist. In bestimmten Fällen läßt sich nun auch der fortdauernde Einfluß der göttlichen Macht, der ohne Wunder eintritt, aber doch von der Naturwirkung sich unterscheiden läßt, feststellen. Nämlich erstens: die Ursache, daß „die eingeschränkten Kräfte der Urstoffe, welche sich so viele tausend Jahre gegen mancherlei Hindernisse bewährt haben, inzwischen nicht abgenommen haben und schwächer geworden sind", ist keine andere „als weil eine unendliche Kraft sie stets nach dem bestimmten Maße ihrer Schranken erhält und unterstützet" (559); und zweitens: die Bildung organischen Lebens (im Samen der Pflanzen und Tiere) ist ohne göttliche Wirkung undenkbar.

Wenn mit diesen Erörterungen (VIII, § 1—8) Reimarus auch einen Ansatz macht, über die starre Außerweltlichkeit des deistischen Gottesbegriffs hinauszukommen, so kann man doch nicht sagen, daß ihm das wirklich gelungen wäre. Das Verhältnis von Gott zu Welt und Menschen ist nach dem Begriff des Werkmeisters, auch wenn der Unterschied des göttlichen Werkmeisters vom menschlichen so stark hervorgehoben wird, wie es hier geschehen ist, doch zu eindeutig festgelegt. Danach ist die Verbindung des Menschen mit Gott doch nur eine indirekte: in dem Geschaffenen entdeckt der Mensch die Spuren der Wirksamkeit Gottes. Aber weil diese bloß indirekte Berührung des Menschen mit Gott für den Deisten die einzige ist, die es gibt, so hat sie für ihn um so größere Bedeutung: sie ist sein ein und alles. Daher der ungeheure Nachdruck, man könnte fast sagen: die Inbrunst, mit der die Deisten die Spuren Gottes in der Natur suchen, seine Weisheit und glückbereitende Güte daraus zu erkennen, kindlich bestrebt sind. Wie etwa ein Ästhetiker in den Werken eines Dichters die Kennzeichen seines Genies erforscht und sich daran freut, so forschen sie in der Natur nach den Kennzeichen der Tätigkeit des göttlichen Genius und freuen sich herzlich über jede Entdeckung, die sie in dieser Richtung machen.

2. Da die Absichten Gottes sich auf das Wohl aller Lebendigen erstrecken, so müssen sie sich besonders im Tierreich nachweisen lassen. Daher ist das Gebiet des Tierlebens ein bevorzugtes

Gebiet deistischer Forschung; und zwar wenden die einen ihre Aufmerksamkeit auf die „Einrichtung“ der Tiere, um daraus die Weisheit und Güte Gottes nachzuweisen, die anderen halten sich mehr an die Beobachtung der Tätigkeit der Tiere, um daraus ihre Schlüsse zu ziehen. Beide Wege hält Reimarus für gangbar. Wenn er den zweiten einschlägt, so tut er das einfach aus dem praktischen Grunde, weil der erste sehr begangen ist, während er selbst auf dem zweiten noch Pionierdienste leisten kann. Sachlich ist er mit den Beschreitern des ersten Weges bereit, Gottes Weisheit und Güte in der zweckmäßigen Organisation der Tierkörper [1]) anzuerkennen und so z. B. „Gott in den Falten der Haut des Nashorn-Tieres“ zu suchen (245). Zwar wäre es, meint er gegen die spöttische Kritik von Maupertuis, albern, wenn man schließen wollte: „weil ein Tier Falten in der Haut hat, so muß eine Vorsehung sein“ (263). Ganz mit Recht aber hält er Maupertuis entgegen, könne man folgendermaßen schließen: das Rhinozeros ist sonst ein „dick- und harthäutiges Tier“, nur „bei den Gelenken“ ist es mit „einer gefaltenen, sehr sanften und biegsamen Haut versehen“ (261), so weich und sanft als Seide (264*); und diese Falten sind „nur an denen Stellen so biegsam angelegt, wo sie das Tier zu seiner Bewegung brauchet“; da nun „das Tier diese Geschicklichkeit seiner Haut zur Bewegung schon aus Mutterleibe mit auf die Welt bringt, nicht aber durch wirkliches Bewegen und Dehnen der Haut erwirbt: was ist denn Lächerliches darin, daß einer dieses als einen Umstand, worin sich die weise Vorsehung des Schöpfers für das Tier und die Wahl der bequemsten Mittel zum Zwecke äußern, bemerket?“ (261). Auf diesem Wege ist man also berechtigt, aus den Falten der Haut des Nashorntieres auf eine göttliche Vorsehung und auf die Existenz Gottes zu schließen.

---

[1]) Ein Werk dieser Richtung — Johann Gottfried Ohnefurcht Richters Ichthyotheologie oder vernunft- und schriftmäßiger Versuch, die Menschen aus Betrachtung der Fische zur Bewunderung, Ehrfurcht und Liebe ihres Schöpfers zu führen (Leipzig, 1754) — hat auch Lessing in der „Berlinischen privilegierten Zeitung“ vom 11. Juli 1754 besprochen, allerdings mit bitterer Ironie. H XVII. 50.

Im ganzen zieht Reimarus es vor, bei den Tieren weniger die Organisation ihrer Körper als die Art ihres Handelns, ihre Triebe und Instinkte, zum Gegenstand seiner gottsuchenden Beobachtung zu machen.[1] Da betrachtet er im einzelnen die verschiedenen Tiere bei Ausübung ihrer eigentümlichen Fähigkeiten, wie sie sich Nester bauen oder sich verpuppen, wie sie in der Luft, im Wasser und auf der Erde ihre mannigfachen Bewegungskünste mit angeborener Sicherheit ausführen, wie sie nicht bloß sich selbst, sondern auch die oft erst nach ihrem eigenen Tode ins Leben tretenden Nachkommen mit Nahrung versorgen, wie sie sich gegen Verfolger zu schützen wissen und wie sie alle ohne Ausnahme die Zeugungsglieder, ohne daß sie einer Anweisung dazu bedürften, richtig zu gebrauchen verstehen. Überall findet er, daß diese Triebe und Fertigkeiten „einen unendlichen Verstand zur ersten Ursache haben müssen" (338) — einen Verstand aber, dessen Einrichtungen neben der Weisheit auch auf Güte schließen lassen; denn all diese Fertigkeiten sind den Tieren ja lediglich zu ihrem Wohl und zu ihrer Glückseligkeit gegeben. Wenn Reimarus auf diese Weise das Tierleben durchforscht, so wird es ihm zu einer Stätte, wo Gott sich ihm „in der Nähe am klarsten und deutlichsten zeiget" (352)[2].

---

[1]) Die Forschungen auf diesem Gebiet, auf dem er wegweisend voranging, haben ihn, scheint es, durch sein ganzes Leben begleitet. Schon als junger Mann veröffentlichte er ein Programm über dies Thema (Wismar 1727: Der Instinkt der Tiere als Beweis für das Dasein und die Weisheit Gottes). In seiner Religionslehre ging er ausführlich auf dies Thema ein, und schließlich widmete er dieser „lehrreichen Materie" ein eigenes Werk: Allgemeine Betrachtungen über die Triebe der Tiere, hauptsächlich ihre Kunsttriebe, Hamburg 1760; darin besonders Kapitel 11: Anwendung der tierischen Kunsttriebe zur Erkenntnis des Schöpfers und unser selbst. Auf diese Weise ist Reimarus der Begründer der Tierpsychologie geworden.

[2]) Ein kurzes Beispiel als Gegenstück für die Art, wie Reimarus Gott in den Falten der Haut des Nashorns sucht, möge mitgeteilt werden: Gott in den Bewegungen des Hasen. „Jedoch bemerkt man auch bei manchen [Tieren] eine besondere List. Wenn der Hase spüret, daß die Hunde ihn beinahe eingeholet haben, so fällt er geschwind nieder, daß der Hund in der Heftigkeit seines Laufes über ihn hinfährt; und dann

3. Auf entsprechende Weise ist die Erforschung der göttlichen Absichten beim Menschen selbst vorzunehmen, der, obwohl die Welt nicht bloß um seinetwillen erschaffen ist, doch das wichtigste Wesen der Schöpfung ist.

Wie das Tier, so ist auch der Mensch „zu einer gewissen Art der Vollkommenheit, Lust und Glückseligkeit" bestimmt (503). Während aber beim Tier sich dies Ziel sehr einfach bestimmen läßt als Zufriedenheit in seiner sinnlichen Lust bei relativ vollkommener Ausübung seiner Fertigkeiten, ist es beim Menschen schwerer zu erkennen. Zwar auch er ist zum Teil, was das Tier ganz ist, Sinnenwesen, und daher gehört zu seiner Glückseligkeit auch die sinnliche Lust: es ist „Gottes Absicht gemäß, daß wir in der sinnlichen Lust einen Teil der Glückseligkeit suchen und finden sollen" (505). Im übrigen aber ist der Mensch anders organisiert als das Tier; ihm fehlt der Instinkt des Tieres, dafür aber ist ihm Vernunft verliehen. Darnach bestimmt sich das Ziel des Menschen, oder genauer die Absicht Gottes mit dem Menschen.

Welche Absicht zum Wohl des Menschen hat also Gott damit zu erkennen gegeben, daß er ihn mit Vernunft ausstattete? welchen Beitrag zu seinem Glück hat er damit geliefert?

Ohne Schwierigkeit läßt sich erkennen, daß Gott dadurch in dreifacher Weise das Glück des Menschen gesteigert hat. Die Vernunft nämlich vermannigfacht und erhöht das Vergnügen der Sinne, das der Mensch z. B. am Essen und Trinken vermöge der besseren Zubereitung, an wohlriechenden Kräutern, Blumen, an Musik usw. empfindet; sie verschafft auch dem Verstande Vergnügen an Schönheiten von Natur und Kunst, an Wahrheit und Wissenschaft; sie weiß auch dem Willen zum Vergnügen zu verhelfen; denn, indem sie ihn zum Streben nach dem „Besitz wahrer Vollkommenheit" als „dem Ziele, wozu ihn die Vorsicht

---

läuft er rück- oder seitwärts; ja er tut Sprünge hin und her, daß der Hund die Spur verlieren soll" (394). Der Gottesbeweis liegt hier, wie stets in diesen Fällen, darin, daß das Tier seine Bewegungen ohne Vernunftgebrauch rein instinktmäßig ausführt; dieser Instinkt ist ihm angeboren und als Gabe von Gott zu seinem besseren Ergehen mitgegeben.

des Schöpfers in der Welt bestimmt hat“ (528), antreibt, gibt sie uns Menschen „gegründete Ursache, uns an unserer eigenen Vollkommenheit zu vergnügen“ (527).

Allerdings läßt nun eine Beobachtung es wieder völlig zweifelhaft werden, ob es denn wirklich die Absicht Gottes ist, den Menschen zur Glückseligkeit zu schaffen. Alles Menschenglück nämlich hat zwei sich sehr empfindlich geltend machende Schranken: das Übel (mit Einschluß des moralischen) und den Tod. Wie vertragen sich diese beiden Plagen des Menschengeschlechts mit dem Glück des Menschen und der göttlichen Güte? Vergällen sie dem Menschen nicht alles Glück und sind sie nicht ein Hohn auf die angebliche Güte und Weisheit eines allmächtigen Wesens, das in Wirklichkeit seine Geschöpfe peinigt? — Das gilt doch nur bei oberflächlicher Betrachtung. Dem tiefer Schauenden hilft auch hier die Lehre von den göttlichen Absichten. Der Mensch darf sich nicht anmaßen, alle Absichten Gottes zu durchschauen. Den Zweifler erinnert Reimarus an die Grenzen der menschlichen Einsicht, deren Leistungsfähigkeit ihrer Natur nach nicht groß genug sei, um alle Dinge in der Welt zu ergründen: „Es gehört — sagt er — ein unendlicher Verstand dazu, die Vollkommenheit und Unvollkommenheit der ganzen Welt, im Großen, im Kleinen, dem Raume und der Zeit nach, zu beurteilen. So sehr wir nun von solcher Einsicht entfernt sind, so vermessen ist es auch, etwas für unnütze, unvollkommen oder böse zu erklären, bloß weil man nicht weiß, wozu es gut sein sollte“ (580). Da aber aus allem Bisherigen der Mensch die Erkenntnis, das klare Wissen gewonnen hat, daß eine göttliche Vorsehung für das Wohl der Lebendigen und der Menschen insbesondere sorgt, so ist es die Pflicht des Menschen, von diesem Wissen einen praktischen Gebrauch zu machen [1]) und auf Grund des partiellen Wissens nun darauf zu vertrauen, daß die Vorsehung auch da, wo er es zunächst nicht versteht oder wo sogar das Gegenteil der Fall zu sein scheint, für sein Bestes sorgt. Bei dieser Betrachtungsweise

[1]) Die Erkenntnis als Erkenntnis ist tot, wenn sie nicht in „lebendige“ oder „wirksame“ Erkenntnis umgesetzt wird; vgl. I. 1.

lösen sich dann fast alle Zweifel und Einwände, welche die Gegner gegen das Vorhandensein einer göttlichen Vorsehung erheben. Der sorgfältig der göttlichen Vorsehung nachspürende Mensch erkennt nämlich: 1. daß alle Unvollkommenheit und alles Böse in der Welt (mit Einschluß des moralisch Bösen) nur Folge der Endlichkeit ist, also nicht zum Wesen der Dinge gehört, sondern nur ihre Schranke ausmacht; 2. daß vieles, was als Unvollkommenheit getadelt wird, tatsächlich sich bei näherem Zusehen doch als relativ vollkommen und nützlich für das Wohl der lebendigen Wesen herausstellt, wie z. B. Berge, kalte Gegenden, der Zwang zur Arbeit, die anfängliche Hilflosigkeit des Menschen; 3. daß manches zwar nicht direkt dem Menschen, wohl aber anderen lebenden Wesen zu Gute kommt; 4. daß stetes, uneingeschränktes Glück kein Genuß mehr wäre. „Ein täglicher Zucker höret auf, süß zu schmecken, und erwecket bald Ekel und Unlust“ (615); und 5. daß auch das Unglück, welches den Unschuldigen trifft, in der Hand der Vorsehung ein Mittel zu seinem Besten werden kann.

Fast alle Einwände der Vorsehungs- und Glücksleugner sind damit abgeschlagen, nur einer noch nicht — der Hinweis auf den bitteren Tod. Ihm gegenüber haben all diese Betrachtungen keine Durchschlagskraft. Wie, wenn der Fromme mitten im tiefsten Unglück vom Tode getroffen wird? In solchem Falle kann schlechterdings von keinem Glück geredet werden, und kein Hinweis auf die gütige Vorsehung, die das Wohl der Lebendigen will, kann trösten; denn den Menschen trifft ja das Gegenteil des Wohls, und sein Leben endet in offenkundigem Unglück. So droht der Tod, der Glücksvernichter, auch zum Vernichter von Reimarus’ System zu werden, und Reimarus selbst sieht mit voller Schärfe die Gefahr, die ihm von hier droht. Er gesteht es unumwunden ein: an dieser Klippe müßte seine ganze Religion scheitern, wenn es nicht noch eine Ergänzung zum irdischen, so oft fehlenden Glück des Menschen gäbe — diese Ergänzung bietet das jenseitige Leben. „Da nun dergleichen widrige Begebenheiten [Unglück des Frommen] wirklich in diesem Leben nicht selten entstehen, so könnte Gottes Weisheit, Liebe

und Gerechtigkeit gegen die Menschen nicht gerettet werden, wenn kein anderes Leben wäre, worin diese Disharmonie aufgelöset und, als in dem letzten Akte der Schaubühne, die gekränkte Unschuld gekrönet, die tobende Bosheit gestraft würde" (665). So erwächst der Unsterblichkeitsglaube aus eudämonistischer Wurzel [1]), indem das Vertrauen auf die Vorsehung, welche die Glückseligkeit aller Menschen wolle, zu der Hoffnung führt, daß die Vorsehung dem Menschen ein künftiges Leben bestimmt habe, um ihn hier zur vollen Glückseligkeit gelangen zu lassen.

Die Hoffnung auf ein ewiges Leben wird noch von anderer Seite gestützt. Dem Menschen könnte die „Begierde zum Leben" und die Vorstellung einer künftigen vollkommenen Glückseligkeit nicht gegeben sein, wenn dieser Sehnsucht nicht etwas Wirkliches entspräche. Gott wäre eben nicht der Gütige und Weise, der, wie wir wissen, für das Wohl aller Lebendigen sorgt, wenn er

---

[1]) Diesen Eudämonismus hat die ganze Aufklärung mit Reimarus gemeinsam. So erklärt z. B. der Typus aller Aufklärer, dem alles klar ist und der daher über alles urteilen kann, Friedrich Nicolai durch den Mund seines Romanhelden Sebaldus Nothanker (Bd. II, S. 119): „Lassen Sie uns auf das zukünftige Leben zurückkommen. Überlegen Sie wohl, daß, wenn es wegfällt, auch alle Belohnungen und Bestrafungen wegfallen, welche Tugend und Laster, wie es offenbar ist, in diesem Leben nicht in angemessenem Maße erhalten. Und damit würden also auch alle Bewegungsgründe zur Tugend wegfallen." — Übrigens findet sich hier bei Reimarus eine, vielleicht die einzige Unklarheit seines Systems. Wenn im jenseitigen Leben die „tobende Bosheit gestraft" werden soll, so ist das nur in einer Hölle möglich. Aber für die ist in Reimarus' Welt kein Platz. Das Hilfsmittel der christlichen Aufklärer, die Hölle bestehen zu lassen, aber die Ewigkeit der Höllenstrafen zu leugnen, reicht für Reimarus nicht aus. Nirgends erwähnt er diesen Strafort der abgeschiedenen Seelen. So handelt es sich offenbar um eine unorganische Reminiszenz an das lutherische Höllendogma. — Klar ausgesprochen findet sich die Leugnung der Hölle z. B. bei Hennings, Brief an Elise Reimarus vom 8. Sept. 1776, wo es ausdrücklich heißt: „Sollten Männer von Kraft und Einsicht, von Geist und Mut, sich scheuen, in dem freundlichen und liebreichen Gleise der Vernunft, der keine Hölle und keine Furien zu Begleiterinnen dienen, den Menschen ihr anerschaffenes Gut und Recht zu retten?" (Neues Lausitzisches Magazin, 1861, S. 204 f).

die Vornehmsten unter den Lebenden mit einem Trugbild äffte; daher beweist das Vorhandensein dieser Vorstellung vom höchsten Glück auch die Tatsächlichkeit des vorgestellten Glücks. So führt die Einsicht in die Absichten Gottes mit dem Menschen zu dem Vertrauen auf das Vorhandensein einer göttlichen, weise und gütig waltenden Vorsehung, und dies Vertrauen gipfelt in der Hoffnung auf ein künftiges vollkommen glückliches unendliches Leben.

An diesem Leitfaden der göttlichen Absichten findet sich der Mensch sicher durch das Labyrinth des Lebens, denn er stellt die Verbindung mit Gott her. Und darum ist tatsächlich, wie wir schon früher sahen, die Lehre von den göttlichen Absichten der Kernpunkt deistischer Religiosität.

Allerdings ist die Verbindung mit Gott für den Deisten nur eine indirekte.

Aber auch der Deist selbst weiß, daß diese indirekte Verbindung mit Gott, durch Vermittlung des Studiums der göttlichen Absichten, ein unvollkommener Zustand ist; er faßt ihn, wie alles Erdenleben, nur als ein Vorbereitungsstadium für eine höhere Daseinsform und eine dann mögliche innigere Verbindung mit Gott auf. Diese festere Verbindung besteht darin, daß wir „an seinen unvergänglichen Gütern einen näheren Anteil haben sollen" (664). Weil diese wirkliche Gemeinschaft mit Gott erst nach dem Tode erfolgen kann, so ergibt sich, daß nicht bloß aus eudämonistischen, sondern auch aus religiösen Gründen die Unsterblichkeit der Seele, (die als immaterielle Substanz gedacht wird,) ein notwendiges Stück der deistischen Religion ist.

3.

Die volle Vereinigung mit Gott und das volle Glück liegt erst im Jenseits. Was hat nun der Deist von seiner Religion während des Erdenlebens?

1. Die praktische Wirkung, die von ihr auf den Menschen ausgeht, ist eine sehr bedeutsame: sie verleiht seinem Gemüte Beruhigung. Dies Wort (mit seinen Ableitungen) kommt in

Reimarus' Religionslehre so häufig und immer so akzentuiert vor, daß es an Wichtigkeit unmittelbar neben die Lehre von den Absichten Gottes in der Welt tritt. Beide hängen in der Tat aufs engste zusammen: die Einsicht, und nur die Einsicht in die Absichten Gottes verleiht dem Menschen vermittelst des daraus entspringenden Zutrauens zur Vorsehung die Ruhe des Gemütes, die erst das Leben lebenswert macht. Daher ist die selbstverständliche Folgerung für den Deisten, daß der, welcher die Vorsehung und Gott selbst leugnet, sein Leben nicht anders als in steter innerer Unruhe und Verwirrung hinbringen kann, und daß dies innere Gefühl der Gemütsunruhe ihm die Lust des Daseins vergällen und zerstören muß. Das ist der starke Trumpf, den Reimarus gegen den Atheisten immer wieder ausspielt (bes. Abhdl. X, S. 11—18).

2. Aber Reimarus müßte nicht Reimarus, der Deist müßte nicht als Deist der Überzeugung sein, daß die Welt um des Glückes ihrer Bewohner willen erschaffen ist, wenn er diesem religiösen Moment von der durch die Religion bewirkten Beruhigung des Gemütes nicht noch einen epikureisch-eudämonistischen Zusatz gäbe: die Religion steigert auch des Menschen irdisches Vergnügen, seine irdische Lust, die sinnliche sowohl als die geistige. Nicht bloß daß der Mensch vermöge seiner Vernunft mannigfaltere und schmackhafter zubereitete Dinge genießt als das Tier — diesen Vorteil haben alle Menschen vor der vernunftlosen Kreatur voraus — vielmehr der religiöse Mensch hat auch hier einen bedeutsamen Vorzug vor dem Atheisten, der ihm den Genuß von Speise und Trank wesentlich versüßt: „Verbietet uns etwa die Religion den Wohlschmack an Essen und Trinken? Gar nicht; sondern sie verdoppelt und erhöht das Vergnügen, indem sie uns des Gebers erinnert, der für uns Menschen solche unendliche Mannigfaltigkeit der Speisen geschaffen und unsere Zunge zu so vielfältigem Genusse der Lust bereitet hat" (697 f). Der Typus des andächtigen Genießers! Wie wenig Reimarus mit dieser Auffassung allein stand, zeigt hinreichend die Tatsache, daß sein Freund Brockes diesem Thema der Luststeigerung durch die Religion nicht weniger als 9 Bände widmete und auch

eifrige Leser dafür fand[1]). Behaglicher Lebensgenuß — „im Genusse froh“ — das ist die Religion dieser Deisten.

Selbstverständlich ist allerdings diese Art des Vergnügens nicht die einzige und höchste, die Religion steigert auch das Vergnügen des Gemüts: sie „läßt uns den Adel unserer Seele und das in ihr ausgedrückte Bild der Gottheit nebst den weiten Grenzen unserer bevorstehenden Vollkommenheit und Dauer sehen, welches ja der vernünftigsten Eigenliebe nicht anders als höchst angenehm sein kann und das Gemüt zu edleren Absichten und Bemühungen ermuntert, die den Vorschmack größerer Güter geben“ (701).

4.

Überblicken wir nun die Gedanken der eben in ihren Grundzügen dargestellten Religion, so drängt sich ein Charakteristikum gewaltsam auf: dieser Religion ist alles klar. Aber diese tatsächlich vorhandene Konsequenz der „klaren“ Gedanken bedeutet zugleich die Schwäche dieser „vernünftigen“ Religion: der Klarheit mangelt die Tiefe.

Die Schwächen liegen so offen zutage, so an der Oberfläche, daß sie nur einer kurzen Berührung bedürfen, um erkannt zu werden.

Da ist zuerst die Verbindung von Religion und Wissen, der Intellektualismus des Deismus, diese Religion ist großenteils Philosophie. Allerdings ist ihm schon die Orthodoxie mit der Verquickung von Religion und Wissen vorangegangen, nur daß

---

[1]) Brockes' „Irdisches Vergnügen in Gott“ erschien 1721—1748. Wir sind leicht geneigt, den Titel unwillkürlich umzudeuten, als bedeute er „Genügen“, Zufriedenheit in Gott. Aber dieser, eher aus der Mystik stammende Gedanke ist Brockes wie Reimarus völlig fremd; Brockes meint tatsächlich eine Steigerung des irdischen Vergnügens, der Lustempfindung an weltlichen Dingen, durch die Religion. — Ergötzliche Proben aus seinem Werk in dem Aufsatz von D. Fr. Strauß, Brockes und Reimarus (Gesammelte Schriften, Bd I, S. 1 ff.). — Brockes, dem Reimarus Einblick in seine „Schutzschrift“ gestattet zu haben scheint, ist einer der wenigen Deutschen, welche in Reimarus' Religionslehre ehrenvoll erwähnt sind (S. 460).

es dort das Wissen um die in der Offenbarungsurkunde mitgeteilten Vorgänge der Geschichte und der Heilsgeschichte ist, welches ein Stück der Religion ausmacht. So bedeutet also der Deismus des Reimarus keine Erlösung der Religion vom Intellektualismus, er bedeutet nur die Vertauschung des dogmatischen Intellektualismus mit dem philosophischen. Seither hat die Verwechslung und Vermischung von Religion und Weltanschauung nie aufgehört.

Dieser Intellektualismus beherrscht auch Reimarus' ethische Anschauungen. Und schon Lessing erkannte, wie sehr bei seiner Theorie: die Sünde komme daher, daß einer seine „Vernunft" nicht gebrauche (Fragment II), die Hauptsache ignoriert sei, daß es nämlich eine Macht geben müsse, welche die Vernunft unwirksam macht, nämlich die Macht unserer sinnlichen Begierden. (H. XV, S. 265—266).

Da ist zu zweit der krasse Anthropomorphismus, der dadurch noch unerträglicher wird, daß er im Namen des wissenschaftlichen „vernünftigen" Denkens auftritt. Gewiß, ohne Anthropomorphismen läßt sich von Gott und göttlichen Dingen überhaupt nicht reden, aber sie sind Bildersprache, Symbol, und werden so empfunden. Hier aber bei Reimarus ist nichts bildlich gemeint, alles wird streng buchstäblich genommen, Gott ist wirklich ein Werkmeister, vom menschlichen Geist nur verschieden durch seine Schrankenlosigkeit — ein vergrößerter Menschengeist.

Die dritte Schwäche ist der schon mehrfach berührte Eudämonismus.

Zwar die kraß anthropozentrische Auffassung, als sei die Welt nur um des Menschen willen geschaffen, wird abgelehnt und der Mensch nur als eines unter vielen in die ungeheure Kette der lebendigen Wesen eingereiht, wenn auch als das vornehmste Wesen. Aber für all diese ist dann Ziel und Zweck des Lebens die Glückseligkeit, also auch für den Menschen.

Gerade auf diesem Punkt läßt sich der Zusammenhang der deistischen Theorie und Praxis besonders deutlich erkennen.

In der Theorie ist hier das Problem des Übels und des Bösen zu lösen: wie verträgt sich die Existenz des Übels und des

moralisch Bösen mit der Absicht Gottes, die auf das Glück der Lebendigen gerichtet ist? Tut sich hier nicht ein unlösbarer Widerspruch auf? — Reimarus findet, im Gefolge seiner Vorgänger, besonders Leibnizens und Wolffs, die Lösung darin, daß er das Übel in der Welt nicht aus dem Willen Gottes ableitet, sondern für eine nun einmal unvermeidliche Begleiterscheinung alles Endlichen erklärt. Man möchte es zwar fortwünschen, aber es geht leider nicht. Denn wollte Gott überhaupt etwas ins Dasein rufen, so konnten es nur begrenzte Wesen sein; so mußte er die Schranken der Endlichkeit für seine zur Glückseligkeit bestimmten Wesen mit in Kauf nehmen: sie können nie absolut vollkommen, sondern immer nur relativ vollkommen sein, und so haftet auch ihrer Glückseligkeit eben stets ein Mangel an. Darum ist Leid und Unglück, das den Menschen trifft, nur als die unvermeidliche Begleiterscheinung seines Glücks zu betrachten.

Von dieser Theorie aus mußte Reimarus nun versuchen, der herben Tatsächlichkeiten der Wirklichkeit Herr zu werden, und seine Gedanken haben sich viel mit dem Unglück in der Welt beschäftigt (bes. IX). All den vielen Erscheinungen gegenüber, auf die zur Widerlegung seiner Glückstheorie hingewiesen wird, macht er zunächst geltend, daß jede Sache sich von zwei Seiten betrachten lasse. „Ist das, was ihr für ein Unglück haltet, auch wirklich ein Unglück?“ — ruft er seinen Gegnern zu, „ich glaube es nicht eher, als bis ich mich selbst davon überzeugt habe. Vielleicht wißt ihr den Vorgang bloß nicht richtig zu beurteilen.“ So sucht er denn in großem Umfange nachzuweisen, daß sehr viel mehr Glück in der Welt vorhanden sei, als man gewöhnlich annehme, und daß sogar vieles von dem, was zunächst als hart und grausam erscheint, sich doch als Einrichtung der weisen Güte verstehen läßt, die das Glück der Lebendigen herbeiführen will. Es läßt sich z. B. nicht leugnen, daß es viele Tiere gibt, die ihrer Natur nach darauf angewiesen sind, andere Tiere zu fressen [1]). Das scheint ja nun das Gegenteil des Glücks zu sein —

[1]) Abhdlg. IX, § 10.

aufgefressen zu werden. Aber auch in diesem Falle erkennt der Weise, daß diese Naturanlage der Tiere für Gott nur ein, freilich etwas auffallendes Mittel ist, um das Glück seiner Lebendigen zu fördern, denn erstens: Gott will das Glück möglichst vieler lebendiger Wesen. Gäbe er den Tieren aber nur Pflanzenkost zur Nahrung, so könnte nur etwa der zehnte Teil von ihnen auf der Erde leben. Dadurch, daß Gott unter den Insekten, Vögeln, Fischen, vierfüßigen Tieren viele als Raubtiere ins Dasein rief, hat er die Zahl der Wesen, die am Glück teilhaben können, mit einem Schlage verzehnfacht. Und außer den fressenden Tieren selbst haben auch die übrigen lebendigen Wesen den sehr bedeutenden Vorteil davon, daß nun keine herumliegenden und herumschwimmenden Kadaver „Luft und Wasser mit ihrem Gestank und ihrer Fäulnis anstecken" können, „woraus denn notwendig unter den Lebendigen Ekel, Krankheit und Pest entstehen müßte" (610). Es ist also ein Glück für uns, daß Gott eine so prompt funktionierende Gesundheitspolizei organisiert hat. Ja auch für die Tiere, welche aufgefressen werden, ist das ein Glück: es ist die schnellste und angenehmste Todesart! Da ja doch jedes Tier sterben muß, so ist dasjenige glücklich zu preisen, welches einen Feind findet, der ihm diesen schönsten Tod des Aufgefressenwerdens bereitet. Auf diese und ähnliche Weise wird Reimarus mit einem großen Teil der Einwände, die sich gegen seinen Eudämonismus geltend machen lassen, fertig. Aber auch für ihn bleibt dann noch vieles schmerzliche Geschehen in der Welt anzuerkennen, das wegzudeuten er nicht imstande ist. Er weiß hier (bes. § 13—19) manchen tieferen Gedanken zu äußern, daß das unverdiente Leid dem Frommen zum Segen werden könne, daß vor Gott nichts Glück oder Unglück sei; aber schließlich schlägt doch immer der Gedanke mit elementarer Kraft durch, daß das Leid etwas höchst Fatales ist, das lieber nicht sein sollte. Es wird ihm überhaupt nur dadurch erträglich, daß er auf ein Jenseits hofft, in dem es kein Leid mehr gibt. Ja, er scheut sich nicht, es auszusprechen, daß der Fromme, der schuldlos in Widerwärtigkeiten gerät und vor Überwindung dieser Widerwärtigkeiten stirbt, sein Leben verfehlt hätte,

wenn es keine Unsterblichkeit gäbe. Und warum verfehlt? Weil ihm dann nicht das gebührende Glücksquantum zuteil geworden wäre.

Diese eudämonistische Theorie hat nun den größten Einfluß auf seine Praxis gehabt, und nur von hier aus können wir den Menschen Reimarus verstehen. Ist nämlich Unglück und Leid in die Welt nur als notwendige Schranke alles endlichen Seins gekommen, ohne in Gottes Willen positiv aufgenommen zu sein, so braucht auch der Weise es nicht in seinen Willen aufzunehmen, er wird vielmehr gerade dann nach dem Willen Gottes, der ihm ein möglichst großes Quantum Lust bestimmte, handeln, wenn er dem Leiden aus dem Wege geht, soweit er das irgend kann. Während das Christentum das Leid entschlossen bejaht und die vom Leid Betroffenen sogar selig preist, ist die deistische Religion grundsätzlich leidverneinend. Der Deist wird daher nie nach dem Ruhm des Märtyrers streben, sondern sehen, wie er seine Überzeugung und ein möglichst großes Maß von Lust miteinander verbinden kann, sei es auch um den Preis, daß er seine Überzeugung tief im Innersten verschließt und nach außen hin heuchelt. Die Kreuzscheu, die auch Goethe teilte, ist ja die große Schwäche des Zeitalters der Aufklärung wie der Humanität. Wie tief mußte dieser Zug auf ein Volk wirken, das schon von Haus aus geneigt ist, den Zweck des Lebens in bloßer Behaglichkeit — man nennt das dann „deutsche Gemütlichkeit" — zu suchen!

Analog der Stellung zum Übel ist Reimarus' Beurteilung des sittlich Bösen.

Seine Theorie hat für beides, das Übel wie das Böse, dieselbe Erklärung: beides ist ihm keine negative Größe, sondern bloße Schranke, bloßer Mangel an Vollkommenheit. — Was Reimarus sagt, um das Vorhandensein des sittlich Bösen in seiner Glückswelt begreiflich zu machen, das dürfte die schwächste Stelle seines ganzen Buches sein. Schon sein Sprachgebrauch, der zwar das „natürlich" und das „sittlich" Böse unterscheidet, beides aber einfach als koordinierte Größen unter dem Begriff des Bösen zusammenfaßt, ist einem klaren Erkennen dessen, was das Wesen des sittlich Bösen ausmacht, nicht günstig; unwill-

kürlich färbt das natürlich Böse auf das sittlich Böse ab und beraubt es seiner spezifischen Eigenart. Die Herleitung des sittlich Bösen nun geschieht folgendermaßen: Ist etwas Endliches — so argumentiert Reimarus — im Besitz von Vollkommenheiten, so folgt daraus, da es als ein Endliches nicht unendliche Vollkommenheit besitzen kann, daß ihm andere Vollkommenheiten fehlen. „Sollten solche Seelen sein, als der Tiere und Menschen sind, so mußten auch ihre Vorstellungen von einem organischen Körper abhängen; folglich mußte auch ein Mangel dieses oder jenes Sinnes oder ein Wahnwitz bei ihnen möglich sein. Ein eingeschränkter Verstand, der vieles gar nicht, anderes dunkel, das meiste undeutlich vorstellet, ist nach dem Maße seiner Schranken, mehr oder weniger, der Unwissenheit, Verwirrung und dem Irrtum unterworfen. Daher können sich die Mängel auch in der Vorstellung des Guten und Bösen äußern, und das Böse statt des Guten gewählet, das Gute als ein Böses verworfen werden. Es ist also offenbar, daß eine Welt von lauter eingeschränkten Dingen ohne Möglichkeit des natürlichen und sittlichen Bösen nicht zu gedenken sei“ (576). Das ist alles, was Reimarus in seinem dicken Buch über den Ursprung des moralisch Bösen zu sagen weiß, so nebenbei, nur im Vorübergehen. Und der Sache nach wird das Böse völlig intellektualistisch aus „der Unwissenheit, Verwirrung und dem Irrtum“ abgeleitet.

Wiederum besteht ein enger Zusammenhang zwischen der deistischen Theorie und Praxis. Ist das Böse so entstanden, so kann es auch ebenso wie „Unwissenheit, Verwirrung, Irrtum“ auf andern Gebieten durch eigene Kraft beseitigt werden. Der Mensch ist ja von Gott als ein relativ vollkommenes Wesen geschaffen; er braucht nur seiner Vernunft zu folgen, um auf dem Tugendwege zu größerer Vollkommenheit voranzuschreiten.

5.

1. Damit sind wir schon zu dem Punkt gekommen, der einen noch tieferen Gegensatz der deistischen Religion gegen das lutherische Christentum bedeutet als die Leidverneinung: zur Werk-

gerechtigkeit des Deismus. Während nämlich das Luthertum auf der Überzeugung basiert, daß der Mensch sündhaft ist und nicht durch sittliche Handlungen fromm werden kann, nimmt der Deismus es als selbstverständlich an, daß sich der Mensch durch sittliche Handlungen das Wohlgefallen Gottes verdienen kann. Es ist auch nicht eine einzige Spur davon vorhanden, daß Reimarus den religiösen Tiefsinn von Luthers Rechtfertigungslehre durch ihre historisch-dogmatische Ausprägung hindurch gefühlt oder auch nur geahnt hätte.

Seine eigene Stellung ist völlig klar: es ist die Aufnahme der Werkgerechtigkeit, in der der Stoizismus, der Pharisäismus und der von Luther bekämpfte Katholizismus, bei zeitgeschichtlich verschiedener Ausprägung, einig sind. Ihre spezifische Eigentümlichkeit erhält die deistische Werkgerechtigkeit natürlich wieder durch Beimischung eines eudämonistischen Zuges: bei Fortschritten auf dem Tugendwege hat der Mensch das besondere Vergnügen, über seine eigene Tugend vergnügt sein zu dürfen. Gelangen wir Menschen nämlich zu — relativer — sittlicher Vollkommenheit, so haben wir „gegründete Ursache, uns an unserer eigenen Vollkommenheit zu vergnügen. Keine Vorstellung kann uns angenehmer sein, als die uns selbst in unsern Augen schön abmalet, und keine Lust ist darum dauerhafter, als welche nicht aus der Einbildung, sondern aus der unwandelbaren Empfindung wirklicher Vorzüge, insonderheit der Seele, und die wir uns selbst erworben haben besteht (527)“. O wie ist der deistische tugendfrohe Weise mit sich so sehr zufrieden! Könnten wir sein Gebet belauschen, so würden wir zweifellos hören, wie er mit jenem Pharisäer Gott all seine Vorzüge aufzählt und ihm dankt, daß er nicht so sei wie gewisse andere Leute. Jedenfalls zählt er sich mit dem Pharisäer zu den Starken, die des Arztes nicht bedürfen.[1])

[1]) Als Parallele kann das Gebet des freigeistigen Majors aus Fr. Nicolais Roman „Sebaldus Nothanker“ (Bd. II, S. 121 flg.) dienen, das die Gedanken ausspricht, mit denen der Sterbende vor Gott tritt. Immerhin ist hier der christliche Einfluß noch stärker als bei Reimarus, und das lutherische Sündenbewußtsein ist daher nicht ganz verflüchtigt, sondern

Der deistische Weise steht Gott gegenüber wie ein „artiges" Kind seinen Eltern: er freut sich nicht bloß über die Süßigkeit der Empfindung, die ihm seine eigenen Fortschritte in der Tugend bereiten, er freut sich obendrein noch über die Freude, die Gott an einem so vortrefflichen Wesen haben kann (702).

2. Da nun Deismus und Luthertum im Zentrum der Religiosität weit von einander verschieden sind, so überrascht es nicht, wenn wir beobachten, daß dieser sachliche Gegensatz sich auch in der Sprache widerspiegelt: der Religion des Reimarus fehlt der Begriff des „Glaubens", der bei Luther und den Lutheranern alles bedeutet.

Das lehrt zunächst einfach der philologisch-statistische Befund. Zwar die Vokabel selbst kennt natürlich Reimarus. Aber gerade in den Partien seines Werkes (gegen Ende), die am meisten religiösen Gehalt haben, fehlt das Wort vollständig, es wird ersetzt durch die Ausdrücke Zuversicht und Hoffnung: Zuversicht nämlich auf die göttliche Vorsehung, daß sie den Menschen zur Glückseligkeit führt, wenn er auch den Weg, der dazu eingeschlagen wird, nicht immer begreift, und Hoffnung auf ein unendliches Leben, in dem die Glückseligkeit, die auf Erden ja doch immer nur mehr oder weniger fragmentarisch bleibt, vollendet wird. Wo jedoch das Wort „glauben" nebst seinen Ab-

---

noch deutlich im Ringen mit dem deistischen Bewußtsein der eigenen Vollkommenheit begriffen: „Wo — sagt der freigeistige Major — auch ein künftiges Leben und ein jüngster Tag ist, so glaube ich, ich werde dann ein Herz fassen und weder vor Gott noch vor dem Teufel erschrecken. Laß ihn kommen, den Teufel, wenn er mich anklagen will, er muß mich doch vor meinem Gott anklagen, und der weiß, daß ich nie wissentlich etwas Böses getan habe. O! du mein allmächtiger Schöpfer! würde ich sagen (er richtete sich ein wenig auf und faltete seine Hände), du weißt, daß ich nie den hilflosen Unglücklichen gedrückt, daß ich nie Witwen und Waisen betrübt, daß ich nie wissentlich diese Hände zum Bösen gebraucht habe. Zwar — (hier schwieg er ein wenig still und schlug seine Augen nieder) ich hätte noch mehr Gutes tun können — aber (hier hob er seine Augen abermals empor) allgütiges Wesen, ich werfe mich in deine Hände. Du hast mich zum Menschen machen wollen, also sollte ich nicht ganz vollkommen sein. Ich verlange auch nicht, wenn ein Himmel ist, im Himmel obenan zu stehen."

leitungen gebraucht wird, was in den Anfangskapiteln mehrmals geschieht, da hat es einen anderen als den religiösen Sinn und bedeutet lediglich „meinen“, „für wahrscheinlich halten“, „annehmen“. [1])

Eine besondere Stellung nimmt der „Vorbericht“ ein, den Reimarus seinem Buch als Vorwort voranschickt. Hier findet sich das Wort Glaube häufiger. Reimarus entwickelt hier den Gedanken: der Mensch müsse sich erst die Wahrheiten der natürlichen Religion aneignen, ehe er zu den Glaubenslehren des Christentums fortschreiten könne, er müsse erst Wissen von Gott haben, ehe er „glauben“ könne.

Aber das ist nur taktisch gemeint. In Wirklichkeit ist ihm das, was er hier in Anbequemung an den Sprachgebrauch anderer „Glaube“ nennt, vielmehr Aberglaube. Das ist eben seiner Meinung nach die verhängnisvolle Wirksamkeit der christlichen Kirchen, daß sie „das Wesentliche der Religion [d. i. die natürliche Religion] durch vielen Tand und Aberglauben [d. i. die Glaubenslehren] ersticken“. Glauben bedeutet für Reimarus [2]): eine Ergänzung unserer eigenen Erfahrung, die dadurch geschieht, daß wir dem Zeugnis eines andern Beifall geben. Rein logisch genommen gibt es zwei Gruppen von Zeugnissen: menschliche und göttliche. Tatsächlich kommen aber nur die menschlichen Zeugnisse als Gegenstand des „Glaubens“ in Betracht; göttliche Zeugnisse dieser Art gibt es nicht, das widerspräche „unserer Vernunft und Wissenschaft“. Darum hält Reimarus den „Glauben“, von dem im Luthertum auf Schritt und Tritt die Rede ist, vielmehr für Aberglauben.

Die Schwäche von Reimarus' Glaubensbegriff liegt wiederum so offen zutage, daß es nicht vieler Worte darüber bedarf; sie besteht darin, daß die Zustimmung zu dem Zeugnis Gottes und eines Menschen als gleichartig betrachtet wird. Reimarus

---

[1]) Die Stellen sind nur wenige: S. 68, 71 (Anmkg. zu S. 70), 73, 74, 108 fg., 113, 132.

[2]) Reimarus' Terminologie ist entwickelt in seiner Vernunftlehre, S. 249 f., S. 280—318.

folgt darin dem Vorgange Tolands.[1]) Erst Lessing erkennt, daß es sich beide Male um ein ἄλλο γένος, um etwas nicht Koordinierbares handelt.

Andererseits liegt aber hier der Zusammenhang mit der lutherischen Orthodoxie ebenso offen vor Augen. Denn das ist ja das Wesentliche, immer mehr in den Vordergrund Gestellte des orthodoxen Glaubensbegriffes, daß der Glaube ist die Zustimmung zu dem göttlichen, in der Schrift vorliegenden Zeugnis (Schriftglaube) und das darauf sich gründende Fürwahrhalten des in der Schrift Bezeugten (Geschichtsglaube). In diesem Glaubensbegriff ist Reimarus mit der Konkordienformel und dem Hauptpastor Goeze einig, nur daß er ihn sachlich ablehnt — und zwar mit Recht. Ganz mit Recht urteilt Reimarus, daß dieser Glaubensbegriff in die Religion nicht hineingehöre; es ist kein religiöser Glaube. Reimarus nimmt die Begriffe der lutherischen Orthodoxie bitter ernst — und wird dadurch ihre Geißel.

3. Als Religion betrachtet, scheint dieser Deismus nur aus Schwächen zu bestehen, und wir haben keinen Grund, ihn schonend zu behandeln. Aber dabei darf nicht übersehen werden, daß er auch religiös nicht bloß Rückschritt ist. Er hat die Erkenntnis, daß die Religion nicht im Schriftstudium und nicht in Spekulationen über unfaßbare Vorgänge besteht, er hat die Religion aus dem Himmel auf die Erde herabgeholt.

Und wenn der Deismus „natürliche" Religion zu sein vorgab, so liegt auch darin ein sehr wertvolles Wahrheitsmoment. Er sucht nach einer Religion, welche der Natur des Menschen gemäß ist — und steckte damit ein richtiges Ziel auf. Verfehlt war seine religionsgeschichtliche Theorie, daß seine natürliche Religion von Anfang an die Religion der Menschen gewesen sei und nur durch Entartung und Priesterbetrug andere Religionen entstanden seien, verfehlt war sein Anspruch, die Religion der

[1]) Tolands Offenbarungsbegriff in seinem Buche „Christentum ohne Geheimnis", herausgegeben von Zscharnack 1908: dem Menschen wird etwas ihm bisher Unbekanntes entweder durch Menschen oder durch Gott kundgemacht, geoffenbart.

Menschen zu sein; nicht verfehlt dagegen ist das Ziel, das er aufsteckte: nach einer Religion zu suchen, die dem Wesen des Menschen gemäß ist. Die Religion des reinen Menschentums, die unsere Klassiker lebten, liegt auf demselben Wege. Nur hatten sie erkannt, daß eine solche „natürliche" Religion nicht am Anfang, sondern erst am Ende der religiösen Entwicklung der Menschheit liegen kann. Seitdem hat auch das Christentum nicht wieder aufgehört, sich die Frage vorzulegen, ob es selbst diese Menschheitsreligion sei, die der Natur des Menschenherzens gemäß ist.

So beschaffen war die Religion des Mannes, der den erbittertsten Angriff auf das Christentum richtete. Und wir erkennen ohne weiteres, daß er nicht aus Zerstörungswut, sondern aus Liebe zur Wahrheit handelte, daß er als Diener der wahren Religion, wie er sie verstand, die innere Nötigung empfand, die Falschheit der herrschenden Landesreligion zu erweisen.

III. Reimarus' Kritik am Christentum.

1.

Reimarus' Angriff auf das Christentum ist in einem Werke erfolgt, welches den Titel führt: „Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes". Was kann harmloser sein als dieser Titel, der auf bloße Apologetik hinzudeuten scheint!

Tatsächlich enthält die Schrift auch Apologetik: sie will die verfolgten Deisten verteidigen. Daher beginnt sie mit einer kirchenpolitischen Forderung: der Druck und die vollständige Rechtsunsicherheit, die auf den Deisten lasten, sollen von ihnen genommen werden.

Die damalige Ordnung der konfessionellen Verhältnisse in Deutschland beruhte historisch auf dem Westfälischen Frieden, prinzipiell auf dem Begriff des Konfessionsstaates. War dieser Begriff auch bereits zur Zeit des Reimarus erweicht, so doch noch keineswegs aufgehoben; er bestand bis zu der Umwälzung, die infolge der Französischen Revolution und der napoleonischen Kriege auch in Deutschland eintrat, immer noch zu Recht. Denn wohl wurde in den meisten deutschen Staaten auch Anders-

gläubigen der Aufenthalt gestattet; es geschah aber in der Form, daß die herrschende Konfession den Anhängern anderer Konfessionen und Sekten Duldung gewährte, daß neben der Landesreligion auch andere Religionen geduldet wurden. Immer aber waren die Zugelassenen Angehörige einer ganz bestimmten religiösen Gemeinschaft mit ganz bestimmten Glaubenssätzen. In der Praxis hatte sich also innerhalb der Konfessionsstaaten eine relative Toleranz — hier mehr, dort weniger — entwickelt, aber nur gegen andere Konfessionen und konfessionsähnliche Gemeinschaften; den Begriff der Konfessionslosigkeit gab es noch nicht. Da nun die Deisten keine Konfession, keinen „Glauben" hatten, so paßten sie nicht in die konfessionelle Rechtsordnung hinein, ihnen fehlte prinzipiell das Recht der Existenz.

„Hast du", so schildert Reimarus[1]) die Lage, „den jüdischen Glauben von deinen Vorfahren bekommen: wohl! bleibe ein Jude, sage ungescheut, daß du es bist, und beschneide deine Kinder! Du wirst in und außer der Christenheit auf der ganzen Welt sichern Aufenthalt finden und wohl gar freiwillig zum Bürgerrecht eingeladen werden. Hast du des Papstes, Luthers, Calvins Glauben, so ist allenthalben im römischen und vielen anderen Reichen Platz für dich. Bist du ein Mennonit, Separatist, Enthusiast, es hindert nichts, man wird dich hie und da unter den Protestanten herbergen und schützen." Sie alle gleichen sich darin, daß sie „doch etwas" glauben, „was es denn auch sei". — Aber für den Deisten, der ja keinen „Glauben" hat, gibt es daher keine Duldung: „Eine vernünftige Religion zu haben, ist wenigstens in der Christenheit nirgends erlaubt. Gehe nur! — Wohin? Zu den Juden, Türken und Heiden? Aber ich habe deren Glauben nicht; sie werden mich ebenso gläubig hassen, verdammen, verfolgen und dazu noch meinen, sie tun Gott einen Dienst daran." Diese Rechtsunsicherheit, fordert Reimarus, soll für die Deisten fortfallen, und der Staat soll ihnen sowohl freie Religionsübung gestatten als auch sie zu einem bürgerlichen Amt zulassen, das ein Deist bisher nur dann bekleiden konnte, wenn er seine Über-

[1]) H. XV, 91.

zeugung verschwieg und heuchelte, wie das Reimarus selbst aus Sorge um seine bürgerliche Existenz tat.

Diese Forderung hat ja nichts Erschütterndes. Das Aufsehenerregende liegt vielmehr darin, wie Reimarus seine kirchenpolitische Forderung begründet. Nämlich so: die Deisten haben die allein wahre, die Christen nur eine falsche Religion; es ist also selbstverständlich, daß die Anhänger der wahren von den Bekennern der falschen Religion geduldet werden müssen. Auf diese Weise wird die Verteidigung zum schärfsten Angriff. So kommt es, daß den Inhalt dieser Verteidigungsschrift in der Hauptsache schneidende Kritik am Christentum ausmacht.

2.

Wozu aber, kann man fragen, ist die ausführliche Widerlegung des Christentums für Reimarus noch nötig, wenn ihm dessen Verkehrtheit doch von vornherein feststeht? Hat er da nicht völlig überflüssige Arbeit geliefert?

1. Die Erklärung dafür ist psychologischer Natur. Der Gegensatz gegen die überkommene Religion, gegen Glaubensüberzeugungen, in denen Millionen und Abermillionen Menschen ihre Seligkeit nicht bloß früher gefunden hatten, sondern auch zu seiner Zeit noch fanden, ist zu groß, als daß sich ihm nicht die Frage aufdrängen sollte: habe ich auch wirklich recht mit meiner negierenden Kritik? oder ist die Wahrheit doch bei den „Gläubigen“? wie wenn mein Weg ein Irrweg wäre? Ehe er über diese bange Zweifelsfrage nicht zur unbedingten Klarheit gekommen ist, kann das Gemüt des „Ungläubigen“ nicht zur Ruhe kommen. Er muß nach einer Methode suchen, vermöge deren er sein bereits gefundenes Resultat einer sicheren Kontrolle unterwerfen kann. Dazu ist, zur Vermeidung einer petitio principii, nötig, daß er einfach von seinem Ergebnis absieht und versucht, ob er auf einem zweiten Wege zu demselben Resultat gelangt. Dieser zweite Weg ist seine Schutzschrift.

Zunächst zwar (erster Weg) argumentiert er so: die natürliche Religion ist die allein wahre Religion; daher ist die christliche Religion falsch; also müssen auch die bestimmten Einzellehren

und die Tatsachen, welche zum Inhalt dieser Religion gehören, falsch, resp. erdichtet sein.

Nun aber (bei dem zweiten Wege) handelt es sich darum, das aus der Theorie Abgeleitete empirisch nachzuweisen. Dazu muß genau der entgegengesetzte Weg eingeschlagen werden. Man muß sich auf den Boden des Gegebenen stellen und versuchen, das als wirklich Behauptete auch als wirklich zu nehmen. Ist dies möglich, so war die Kritik, welche das als wirklich Behauptete ins Reich der Phantasie verwies, falsch; erweist es sich dagegen als unmöglich, das als wirklich Behauptete als wirklich zu nehmen, so ist die Kritik als richtig erhärtet.

Die Argumentation lautet dann folgendermaßen: Jede einzelne der Tatsachen, auf welche sich die christliche Religion gründet, ist falsch; also ist auch die christliche Religion, die sich auf solche „Tatsachen" stützt, falsch; daher ist der Deismus aufs neue als allein wahre Religion bestätigt.

Der zweite Weg ist also die Probe aufs Exempel. Reimarus ging ihn in langsamer, gründlicher Arbeit.

Zugleich ist er aber auch der einzige Weg, auf dem Offenbarungsgläubige in ihrer Überzeugung wankend gemacht werden können. Daher bestimmte Reimarus, daß sein aus innerer Notwendigkeit entsprungenes Werk, das ihm zur vollen Seelenruhe verholfen hatte, späterhin zum Befreier anderer vom Joch des Aberglaubens werden sollte — wenn auch erst in ungewisser Ferne.

Seinen „Hauptsturm[1]) auf die christliche Religion" hat Reimarus mit anerkannter Gründlichkeit ausgeführt, so gründlich, daß er dem „Ideal eines echten Bestreiters der Religion" bis zur Erfüllung nahe gekommen ist.[2]) Dabei begnügt er sich selbstverständlich nicht bloß mit der Zerfetzung des Inspirationsdogmas, sondern er weist die Unhaltbarkeit der christlichen Offenbarungsreligion in allen Stücken nach; er zeigt nämlich:

1. die Tatsachen, auf welche sich die „Offenbarungsreligion" gründet, sind nicht wahr;

[1]) H. XVI, 24.
[2]) H. XV, 262.

2. die Menschen, welchen die „Offenbarung“ zuteil geworden sein soll, taugen nichts;
3. die Lehren, welche „geoffenbart“ sind, taugen nichts;
4. die Schriften, welche die „Offenbarung“ enthalten, sind nicht göttlichen, sondern bloß menschlichen Ursprungs.

Die Autorität, auf welche sich Reimarus aller „Offenbarung“ gegenüber beruft, ist die „Vernunft“ oder das, was Reimarus so nennt. Aus diesem großen Prozeß des verstandesmäßigen Denkens genügt es, zwei Proben herauszuheben, die beiden berühmten Paradestücke Reimarusscher Kritik: seine Untersuchung der Erzählung vom Durchzug der Israeliten durchs Rote Meer und seine Behandlung der Auferstehungsgeschichte.

2. Zuerst die Geschichte, wie 600000 waffenfähige Israeliten trockenen Fußes in einer Nacht durch das Rote Meer zogen. Wenn wir derartig hohe Zahlen in Erzählungen aus dem Altertum lesen, so halten wir sie stillschweigend für Übertreibung. Ganz anders der orthodoxe Lutheraner. Kraft des Inspirationsdogmas mußte er jedes Wort und jede Zahl ernst nehmen: im „Worte Gottes“ stand geschrieben, es seien 600000 streitbare Israeliten gewesen, also war es so. Genau ebenso verfährt Reimarus: ihr wollt, die Bibel sei das Wort Gottes, sei inspiriert; also sei sie es einmal! also sei alles in ihr Wahrheit, also seien es wirklich 600000 waffenfähige Männer gewesen. So nimmt er die Orthodoxie beim Wort — und schlägt sie mit ihren eigenen Waffen.

Denn nun entwickelt er, was zu 600000 kriegstüchtigen Männern alles hinzugehört an Weibern, Kindern, Greisen, Knechten und Mägden; rechnet man auf einen wehrfähigen Mann nur vier andere Menschen, so macht es zusammen 2400000 + 600000 = 3000000 Menschen. Nun gehören aber noch Tiere und Transportmittel dazu, dafür berechnet er 300000 Ochsen und Kühe, 600000 Schafe und Ziegen und 5000 Wagen (einen für je 60 Menschen).

Mit dieser — übrigens vorsichtig aufgestellten — Berechnung hat Reimarus gewonnenes Spiel. Denn nun untersucht er: wie kann eine solche Masse sich so schnell vorwärts bewegen, und noch dazu bei Nacht?

Nach der biblischen Erzählung, so stellt er fest, standen den fliehenden Israeliten etwa drei Stunden zum Durchmarsch ans andere Ufer zur Verfügung. Demgegenüber zieht Reimarus nun alle Folgerungen, welche sich aus der ungeheuren Größe der Menschenmasse für die Dauer des Durchganges ergeben: eine so gewaltige Schar braucht, bei geschlossenstem Zusammenhalten, ein Lager, das zwei Meilen lang und zwei Meilen breit ist. Da der Meeresarm selbst etwa eine Meile breit ist, so hätte der einzelne Israelit, bis der letzte den Meeresboden verlassen hat, drei bis vier Meilen zurückzulegen. Tatsächlich pflegten aber die Israeliten mehr karawanenmäßig in einem langen, schmalen Zuge, das Glied zu 10 Mann, zu ziehen. Dadurch wächst der Zug zu einer Länge von 180 deutschen Meilen und er müßte 9 Tage zum Durchzug Zeit haben.

Aber auch dabei sind noch einige Züge übersehen, wel ce zwingen, eine weit längere Zeit zu fordern. Es ist nämlich nicht berücksichtigt, daß geraume Zeit vergehen mußte, ehe drei Millionen Menschen den Befehl zum Aufbruch erhalten hatten, daß dann erst die Zelte abgebrochen, die Wagen mit der Bagage beladen und die Ochsen, die vier Stunden zu einer Meile gebrauchen, davor gespannt werden mußten, daß obendrein der Zug über schlammigen und unebenen Meeresboden führte. Dadurch ververlängert sich, auch ohne daß man die Futterpausen noch besonders in Anschlag bringt, die Zeit für den Übergang auf ganze Wochen, wenn man nur „den Israeliten und ihren Ochsen und Karren keine Flügel" gibt[1]). „Aber unser mosaischer Geschichtschreiber ist in keiner Verlegenheit; er denkt und schreibt sie in drei Stunden, ehe man's inne wird, hinüber."

Auf diese Weise zeigt Reimarus durch empirische Beobachtung, daß diese Wundergeschichte, sobald man sie ernst nimmt, „einen innern Widerspruch" in sich enthält und darum unhistorisch ist.

Nach dieser „Regul des Widerspruchs" verfährt er überall: „wenn sich Zeugen, wenn sich Geschichtschreiber widersprechen, so kann ihr Bericht unmöglich wahr sein" (S. 251).

[1]) H. XV, 181.

Vermittelst dieses kritischen Grundsatzes löst er auch die für das historische Christentum wichtigste Wundergeschichte in nichts auf: die Auferstehungsgeschichte. Die zehn berühmten Widersprüche, die er in den verschiedenen Auferstehungsberichten mit klarem Blick erkennt, beweisen ihm, daß an der ganzen Sache nichts ist. Außerdem wird sie ihm — höchst bezeichnend für seine Betrachtungsweise — schon dadurch verdächtig, daß die Jünger den Auferstandenen niemand zeigten. „Mein! ist er darum vom Himmel gekommen, um incognito zu sein?“ (259). Hier versucht er auch eine historisch-kritische Erklärung für diese Widersprüche zu geben: die Jünger hätten sich verabredet, zu behaupten, Jesus sei auferstanden; bei aller Einigkeit in dieser Hauptsache hätte jeder den Hergang doch auf eigene Faust ausgeschmückt — wie Reimarus es an seinen Schülern beobachtet haben mochte, daß sie bei einem Schulschwindel in der Hauptsache einig waren, daß sie aber, wenn sie getrennt verhört wurden, durch hinzugedichtete Einzelheiten miteinander in Widerspruch gerieten und so auf die Fährte des ganzen Betruges führten.

Wie diese beiden, so verweist Reimarus auch alle anderen wunderbaren Begebenheiten der Bibel in das Reich der Erdichtung und er zieht daraus die wichtigsten Konsequenzen gegen das Christentum. Erstens: stünde in der Bibel an einer Stelle etwas Falsches, so wäre nicht bloß diese eine Stelle nicht vom Heiligen Geist eingegeben, so wäre das ganze Buch nicht inspiriert, keine Offenbarung; nun zeigt sich, daß sehr viel Falsches in der Bibel steht; wie zuverlässig ist also bewiesen, daß sie keine Offenbarung enthält! Zweitens: ist die wichtigste Tatsache, auf die sich das Christentum gründet, die Auferstehung Jesu, nicht wahr, so ist auch das Christentum selbst nicht wahr.

3. Wie weit ist nun diese negative Kritik von Reimarus wertvoll?

Man muß anerkennen, daß hier zweifellos vom Standpunkt des verstandesmäßigen Denkens unleugbare Widersprüche in den Wundergeschichten aufgedeckt sind. Aber ist damit die Unmöglichkeit des Erzählten wirklich dargetan? Kann man nicht

einwenden, daß trotz mancher Widersprüche und Unstimmigkeiten im einzelnen doch der Kern des Überlieferten wahr sein könne? Es kommt doch oft genug vor, daß Zeugen sich in einzelnen Punkten widersprechen und trotzdem die Sache selbst ihre Richtigkeit hat.

Auch diesen Angriff weiß Reimarus zn parieren, und zwar durch den Hinweis auf die Art der Zeugen. An und für sich erkennt er diesen Einwand als einen richtigen Gedanken an. Allerdings, so räumt er ein [1]), „Menschen haben allemal bei solchen kleinen Nebenumständen die billige Entschuldigung. daß sie aus Begierde, die Hauptsache zu bemerken, auf solche geringe Dinge so genau nicht geachtet; ihr Fehler bestehet demnach nur darin, daß sie aussagen, was sie nicht genau wissen, und worin sie sich leicht trügen und einander widersprechen können; deswegen kann doch die Hauptsache wahr sein.“ Aber, so fügt er hinzu, „wir haben hier es mit Zeugen zu tun, die sich mit den Schranken menschlicher Achtsamkeit oder mit dem gemeinen menschlichen Fehler, die kleinen Umstände ohne genaue Wissenschaft hinzuzufügen. nicht entschuldigen; sie wollen und sollen ja in allen Stücken, in allen Worten von dem Heiligen Geiste, der sie in alle Wahrheit leitet, getrieben sein.“ Hierin hat Reimarus Recht: vom Standpunkt des Inspirationsdogmas aus darf sich der Heilige Geist auch nicht des geringsten Widerspruchs schuldig machen [2]). Widersprüche bei angeblich inspirierten Personen wiegen daher sehr viel schwerer als bei einfachen Menschen.

Nachdem aber das Inspirationsdogma gefallen ist, nachdem alle biblischen Personen zu sehr menschlichen Menschen herabgedrückt sind, — läßt sich da nicht ein Kern der erzählten wunderbaren Begebenheiten, nicht wenigstens die Hauptsache an der wichtigsten,

---

[1]) H. XV, 251.

[2]) „Eine einzige Unwahrheit, die wider die klare Erfahrung, wider die Geschichte, wider die gesunde Vernunft, wider unleugbare Grundsätze, wider die Regeln guter Sitte läuft, ist genug, ein Buch als göttliche Offenbarung zu verwerfen“, H. XV, 171. In diesem Alles- oder Nichts-Standpunkt war die Orthodoxie mit ihrem Todfeind prinzipiell einig.

die bloße Auferstehung Jesu selbst, auch unter Preisgabe aller Begleitumstände festhalten? Auf diese Frage hat Reimarus keine ausdrückliche Antwort gegeben; aber was er gesagt hätte, liegt deutlich im Hintergrund all seiner kritischen Untersuchungen: dann müßte es Wunder geben! Bliebe es auch der historisch-kritischen Forschung an sich möglich, widerspruchsvolle Berichte als im Kern historisch zu betrachten, so fällt doch diese Möglichkeit fort, sobald ein Wunder in Betracht kommt. Erst wenn man dies mit in Rechnung zieht, ist Reimarus' Nachweis, daß Jesus nicht leiblich auferstanden sei, als gelungen anzuerkennen. Diese „Tatsache" der Heilsgeschichte ist nach Reimarus aus der Geschichte zu streichen. Ist aber diese Grundsäule des Christentums zerbrochen, so fällt auch alles, was sich daran anschließt, in sich zusammen: Erlösung des Menschengeschlechts, Himmelfahrt, Wiederkunft. Denn in der Tat ist das die ihrem Urheber selbst klar bewußte Bedeutung von Reimarus' Kritik: sie will zeigen, daß alle Tatsachen der sogenannten Heilsgeschichte unhistorisch sind, daß das dogmatische Christentum, welches auf ihnen beruht — und ein anderes kannte er nicht — auf Sand gebaut ist.

Damit ist auch das lutherische Zentraldogma von der Rechtfertigung durch den Glauben um des Verdienstes Christi willen erschüttert. Aber Reimarus begnügt sich nicht mit dieser bloßen Konsequenz, sondern, wie er es der Bibel gegenüber gemacht hatte, so verfährt er auch hier: er nimmt das Dogma zunächst als gegeben, entdeckt aber bei kritischem Zusehen soviel Widersprüche darin, daß es dadurch aufgelöst wird [1]). Den Hauptwiderspruch sieht Reimarus darin, daß dem Menschen ein fremdes Verdienst als eigenes zugerechnet werden soll. Das aber erklärt er für ungerecht und außerdem für faktisch unmöglich; das sei ein innerer Widerspruch. Denn einem eine fremde Tat zurechnen, heiße erklären, „daß er getan habe, was er nicht getan hat". Moralisches Verdienst aber ist nicht übertragbar.

All diese Kritik war für Reimarus nötig, um eine empirische Bestätigung seiner prinzipiellen Überzeugung zu gewinnen, daß

---

[1]) Fr. Strauß, Reimarus, S. 260 f.

die natürliche Religion die allein wahre Religion sei und daß demgemäß der Mensch nicht für eine Religion gemacht sei, „die auf Fakta gegründet ist“ [1]). Man kann nicht leugnen, daß sie gründliche Arbeit gemacht hat; es bleibt nichts übrig als ein großes Trümmerfeld.

3.

Bei dem bloßen Nichts blieb aber Reimarus nicht stehen. Er erkannte, daß ihm nun die Aufgabe zufalle, zu erklären, auf welche Weise denn ein Religionssystem, das sich so durch und durch als unhaltbar herausstellt, hat entstehen können. Er versucht als erster auf Grund historisch-kritischer Forschung eine Darstellung von dem wirklichen Hergang bei der Entstehung des Christentums zu geben. Als wichtigsten Gesichtspunkt übernimmt er aus der deistischen Religionstheorie den Begriff des Betruges.

Die Verbindung dieses Begriffs mit der historischen Kritik ergibt eine eigentümliche Geschichtskonstruktion.

1. Jesus, so meint Reimarus, war ein Jude, der, obwohl er das Zeremonialgesetz nicht antastete, den übrigen Juden dadurch überlegen war, daß er ihm geringeren religiösen Wert zuschrieb und daß er „in seiner Lehre die Menschen auf den rechten großen Zweck einer Religion, nämlich eine ewige Seligkeit“ hinwies [2]). Was er mit seinem Auftreten unter den Juden erreichen wollte, war ein Zwiefaches: ihre Bekehrung und den Beginn des „Himmelreiches“. Sofern er Prediger der Bekehrung ist, hat Jesus den ganzen Beifall von Reimarus. Er hebt nicht ohne Wärme hervor [3]), wie die Absicht Jesu „auf ein rechtschaffenes tätiges Wesen, auf eine Änderung des Sinnes, auf ungeheuchelte Liebe Gottes und des Nächsten, auf Demut, Sanftmut, Verleugnung sein selbst und Unterdrückung aller bösen Lust gerichtet“ ist, wie er den Pharisäern gegenüber häufig „den Vorzug der sittlichen Pflichten

---

[1]) Reimarus bei Strauß, S. 263.

[2]) Wie sich die Verkündigung der ewigen Seligkeit mit der Verkündigung des Himmelreiches in der Reimarusschen Auffassung verträgt, wird nicht deutlich.

[3]) H. XV. 295.

vor den äußerlichen Zeremonien" zeigt, er spricht sogar von der „schönen" Bergpredigt. Aber dieser Anwalt der reinen Moral ist zugleich Verkündiger und Errichter des „Himmelreichs". Das heißt: er verkündigt den Juden nicht bloß einen Messias, der „ein weltlicher großer König sein und ein mächtiges Reich zu Jerusalem errichten würde, dadurch er sie von aller Knechtschaft errettete und vielmehr zu Herren über andere Völker machte" [1]), sondern er selbst will dieser König werden. Mit kluger Berechnung bereitet er sich auf den Hauptschlag vor, der ihn auf den Thron Davids heben soll. Er facht dazu die politisch-messianischen Hoffnungen des Volkes an und sendet zu dem Zweck eigene Sendboten aus: auf den Ruf seiner Jünger sollen „die unter dem römischen Joch seufzende und zu einer Hoffnung der Erlösung längst vorbereitete Juden jetzt von allen Enden in Judäa rege werden und zu Haufe kommen" [2]). Insbesondere muß er dafür Sorge tragen, daß das Volk, wenn es gegen die Römer losbricht, keinen andern zum Führer begehrt als ihn selbst. Ein frommer Betrug muß hier nachhelfen. Jesus weiht seinen Vetter Johannes in seine Pläne ein, auf Grund genauer Verabredung [3]) führen sie dann die Taufszene auf, bei welcher „der Herr Vetter" so tut, als kenne er Jesus garnicht, damit es um so kräftiger wirke, wenn die „Stimme vom Himmel", die an ihn und durch ihn ergeht, Jesus als den zukünftigen Herrscher proklamiert. Der Betrug wirkt. Das Volk wird auf Jesus aufmerksam. Und da er die beiden nötigen Merkmale aufzuweisen hat, Lehre und Wunder (die Wunder natürlich wieder durch Betrug), so will das Volk ihn tatsächlich zum König erheben. Wenn er sich dem entzieht, so geschieht es nur, weil offenes Auftreten noch verfrüht gewesen wäre. „Es war aber für Jesus hier die Zeit und der Ort nicht, daß er sich in der Wüste von einer Menge zusammengelaufenen gemeinen Volkes sollte zum König ausrufen lassen; er gedachte seinen Einzug in die Stadt Jerusalem an einem Ostern, wenn sich alle Israeliten aus ganz Judäa dahin

[1]) H. XV, 339.
[2]) H. XV, 348.
[3]) H. XV, 349 „abgeredte Karte".

versammelt hätten, auf eine feierliche Weise zu halten, um von allem Volke mit einem Male zum König ausgerufen zu werden." Als kluger Kenner des Demos weiß er, daß solch Entweichen das Volk nur veranlaßt, sich mehr mit ihm zu beschäftigen und ihm noch eifriger anzuhängen. Ebenso erweist er sich als Demagog, wenn er den Menschenmassen gebietet, über seine Wundertaten zu schweigen. Denn „wer von einer Menge Volkes begehret, daß es niemand weiter wissen soll, der hat vielmehr die Absicht, daß es soll desto begieriger werden, die Sache zu verkündigen. Wie denn hier auch erfolget: je mehr er verbot, je mehr sie es ausbreiteten".[1]) Auch daß er sein Kronprätendententum bald ausspricht, bald wieder geheimnisvoll verhüllt, entspringt derselben Berechnung. Endlich als er seine Zeit für gekommen hält, gibt er durch seinen feierlichen Einzug in Jerusalem das Signal, daß nunmehr „alles Volk Israel, so hier versammlet und vorher von ihm eingenommen wäre, mit einstimmen und ihn einmütig zum König ausrufen sollte".[2]) Jetzt tritt er ganz anders auf, er „legt seine Sanftmütigkeit ab, fängt Gewalttätigkeiten und Unruhen an"[3]), hetzt das Volk wider seine Obrigkeit, den Hohen Rat[4]) auf und will seine Proklamation zum König provozieren. Er ist bereit, die Regierung zu übernehmen, und hat zur Bildung eines neuen Synedriums seine 70 Jünger zur Hand. Es war selbstverständlich Pflicht der Obrigkeit, gegen diesen Unruhestifter einzuschreiten und ihm den Tod des Aufrührers zu bereiten. Daß auch er selbst sein Leben als gescheitert ansah, bezeugte sein Ausruf am Kreuz: „Mein Gott! Mein Gott! warum hast du mich verlassen?"[5])

---

[1]) H. XV, 352 fg.

[2]) H. XV, 354.

[3]) H. XV, 354.

[4]) Reimarus scheint den Hohen Rat und das Synedrium für zwei verschiedene Institutionen zu halten. Wenigstens sagt er: Jesus hält „eine scharfe Rede wider die Pharisäer und Schriftgelehrten, das ist wider den Hohen Rat und das Synedrium". H. XV, 355.

[5]) Nach Reimarus wollte Jesus den Hohen Rat stürzen; von der eigentlichen Aufgabe des weltlichen Messias, der Vertreibung der Römer, ist nicht mehr die Rede.

Die Anhänger des hingerichteten Kronprätendenten blieben in der schwierigsten Situation zurück. Zuerst mußten sie fürchten, daß die Obrigkeit auch ihnen den Prozeß bereiten werde. Als sie aber merkten, daß man sie unbehelligt ließ, erholten sie sich allmählich von ihrem ersten Schrecken und berieten miteinander, was sie jetzt tun sollten. Auch so war guter Rat teuer.

Bisher hatten sie ein angenehmes Dasein geführt, sie lebten aus der gemeinsamen Kasse ohne Arbeit, und für die Zukunft waren ihnen (dem engeren Kreis der Zwölf) die Ministersessel in dem neuen Reich sicher gewesen, — „ja sie saßen schon in ihren Gedanken darauf so feste, daß sie bereits zum Voraus untereinander um die Oberstelle und die vornehmste Gewalt nach Jesu stritten“ [1]). Sie waren Menschen, welche sich „durch lauter zeitliche Absichten, nämlich teils der Hoheit aus Herrschsucht, teils reicher Vorteile an Gütern bewegen lassen, Jesu als einem weltlichen Messias nachzufolgen“ [2]). Von diesem Traum war ihnen nichts geblieben als die Erinnerung, daß er schön war.

Was aber sollten sie der rauhen Wirklichkeit gegenüber beginnen? Betteln mochten sie nicht und arbeiten war ihnen peinlich. Zudem hätten sie sich in beiden Fällen dem allgemeinen Spott ausgesetzt; jeder hätte auf sie mit Fingern gewiesen, „daß aus den vermeinten Richtern Israels und nächsten Freunden und Ministern des Messias nun wieder arme Fischer und wohl gar Bettler geworden wären [3])“. Da sie den schlichten und herben Weg der Ehrlichkeit nicht gehen wollten, blieb ihnen nur der Weg des Schwindels. Nach wie vor war ihre Absicht „auf weltliche Hoheit und Vorteile gerichtet“, daran hielten sie fest; sie hatten die besondere Erfahrung gemacht, daß das Ansehen als Lehrer, das sie besessen hatten, außerordentlich lukrativ sei; denn „wer die Leute erst überreden kann, daß er ihnen den Weg zur höchsten Glückseligkeit zeigen und öffnen, aber auch wieder versperren kann, der wird eben dadurch Meister über alles Übrige, was denen Menschen sonst lieb ist, über seine Gedanken,

[1]) H. XV, 393/394.
[2]) H. XV, 394.
[3]) H. XV, 396.

über seine Freiheit, über seine Ehre und Vermögen[1])". Darauf bauten sie ihren Plan. Sie wollten nach wie vor die Verkündiger des kommenden messianischen Reiches sein, die Leute mit der Aussicht auf das dort zu gewinnende Glück ködern und selbst den Vorteil davon schon vor dem Anbruch des messianischen Reiches genießen. Dazu mußten sie nur, in Anknüpfung an eine weniger verbreitete messianische Erwartung, ihr System des herrschenden und gegenwärtigen Messias mit entschlossenem Ruck ersetzen durch das System vom leidenden und wiederkehrenden Messias. Mit den Tatsachen des Lebens ihres Meisters zwar stand dies „System" im schreienden Widerspruch, aber das störte sie nicht. Gefährlich konnte ihnen dieser Widerspruch nur werden, wenn man sie darauf festnagelte, daß ihr hingerichteter Messias ruhig im Grabe liege und modere und also unmöglich vom Himmel wiederkommen könne, um sein messianisches Herrscheramt anzutreten. Dies war die Klippe, an der sie zu scheitern drohten. Aber auch hier wußten sie sich zu helfen: sie stahlen einfach den Körper Jesu, und dieser Leichendiebstahl wurde der „Grundstein ihres neuen Lehrgebäudes" [2])!

Wohlweislich warteten sie noch einige Zeit, bis sie mit ihrer neuer Verkündigung hervortraten, daß „Jesus aufgestanden und gen Himmel gefahren sei, um von dannen nächstens mit großer Herrlichkeit wiederzukommen" [3]). Aber nach 50 Tagen fühlten sie sich zu diesem Wagnis gerüstet: das „corpus delicti war nicht vorhanden"; noch mehr, sollte es durch einen unglücklichen Zufall aufgefunden werden, so war es doch nicht mehr möglich, die bereits in Verwesung übergegangene Leiche zu identifizieren; und sie selbst brauchten ihre Lügen von seinen inzwischen stattgefundenen Erscheinungen und seiner Himmelfahrt nur mit der nötigen Unverfrorenheit einhellig zu wiederholen, um ihnen nach dem jüdischen Gesetz Glaubwürdigkeit zu verschaffen. Denn „ein solch Zeugnis konnte man nach dem Gesetze nicht verwerfen, weil in zweier oder dreier Zeugen Munde die

---

[1]) H. XV. 398.
[2]) H. XV, 400.
[3]) H. XV, 399.

Wahrheit bestehen sollte; wie vielmehr, wenn es ihrer Zwölfe einhellig bezeugten“ [1])!

Von dieser Basis aus operierten sie sehr geschickt, um Anhang zu gewinnen. Sie hatten von Jesus gelernt, wie man es machen muß, um vom Volk als Wundertäter angestaunt zu werden; sie wußten, wie sehr sie die Leute dadurch beeinflussen konnten, daß sie ihnen „den Glauben als ein verdienstlich seligmachend Werk anpriesen und den Unglauben als verdammlich abmalten“ [2]), sie verstanden „alle Handgriffe der allegorischen Auslegungskunst“ anzuwenden, um damit „alles, was sie wollten, aus allen Stellen erweislich zu machen.“ Vor allem aber lockten sie die Leute an durch die Aussicht auf das bald kommende messianische Reich: ein „sichtbares und tausendjähriges Reich auf Erden, darin man äße und trinke und lebte wie vorhin, nur alles aufs herrlichste und in dem größten Überfluß und Lust, mit Unterdrückung und Beherrschung aller Feinde [3])“. Dabei vergaßen sie nicht, manche ihrer Anhänger zur Schenkung ihres Besitzes an die gemeinsame Kasse, aus der die Apostel im Überfluß lebten, zu veranlassen: „das war eine Heilandskasse, darin sich ein jeder mit seinem wenigen Vermögen Aktien des bald zu erwartenden Himmelreiches [4]) zu kaufen bemüht war“. Und wenn die neue, auf Betrug und Egoismus gegründete Religionsgemeinschaft gleich bei ihrem ersten öffentlichen Hervortreten (am Pfingsttage) großen Zulauf hatte, so ist das natürlich nicht auf die Ausgießung des Heiligen Geistes zurückzuführen; das Geheimnis des Erfolges liegt vielmehr in der Heilandskasse, davon „allen mildiglich ausgeteilt ward, daß sie zusammen aßen und trunken und niemanden nichts mangelte.“ „Dies ist“, parodiert Reimarus, „der rechte brausende Wind, der so viel Leute so geschwind zusammenwehet; dies ist die rechte Grundsprache, welche Wunder tut“ [5])!

[1]) H XV, 401.

[2]) H. XV. 402.

[3]) H. XV, 403.

[4]) Derselbe Witz H. XV, 407: „Ananias und sein Weib Sapphira werden mit einander eins, daß sie auch eine Aktie in dieser Heilandskasse nehmen wollen“.

[5]) H. XV. 414. 415.

2. Daß die Geschichtsdarstellung von Reimarus sich nach seiner eigenen „Regul des Widerspruchs“ ohne weiteres in nichts auflösen läßt, liegt auf der Hand. Es genügt, darauf hinzuweisen, wie unmöglich es ist, daß der Lehrer der reinsten Sittlichkeit, als den er Jesus gelten läßt, zugleich ein raffinierter, mit betrügerischen Mitteln arbeitender Demagog gewesen sein kann. Von dem brutalen Leichendiebstahl als Fundament für eine neue Religion ganz zu schweigen! Reimarus ist in dieser Beziehung ein warnendes Beispiel geworden dafür, wohin kritischer Scharfsinn, der sich mit Gehässigkeit verbündet, führen kann. Ohne den Haß gegen das Christentum, der ihn blind machte, ist diese Position eines so klugen Menschen einfach unverständlich.

Trotzdem aber darf nicht übersehen werden, daß, wenn auch das psychologische Moment seine Kritik stark beeinflußt und entwertet, sie immer noch in der geschichtlichen Entwicklung einen bedeutenden Platz einnimmt. Zwar sein Versuch, einen positiven Aufriß der Entstehungsgeschichte des Christentums zu geben, ist als gänzlich gescheitert zu betrachten. Bedeutsam aber bleibt immer seine negative Kritik, für Dogma und für die Geschichte.

Dogmatisch ist damit die Entwurzelung des Inspirationsdogmas vollzogen, und, was noch wichtiger ist, dem dogmatischen Christentum ist sein bisheriges Fundament, die sogenannten Heilstatsachen, entzogen. Lessing hat ganz Recht: in dieser Materie war „noch nicht Besseres und Gründlichers geschrieben worden [1])“. In der Aufklärungsliteratur herrschte prinziplose Unklarheit, eine „Dämmerung des Lichts, die nicht erlaubt den festen Umriß der Gegenstände zu erkennen [2])“; hier war Klarheit, scharfe, schneidende Klarheit. Und diese negative Kritik von Reimarus ist unantastbar.

Geschichtlich war dies gewonnen, daß hier der Versuch gemacht war, die Bibel nicht durch die Brille des Dogmas, sondern ohne Brille, in voller menschlicher Unbefangenheit zu lesen. Zwar

[1]) H. XVI, 27.

[2]) Hennings an Elise Reimarus, 28. II. 1776 (Neues Lausitzisches Magazin, 1861, S. 199).

ist dies auch nur in seinem negativen Teil gelungen; aber es war die Bahn gebrochen für Leute, die sich nur von Reimarus' deistischer Brille befreien mußten, um nun ihrerseits wirklich zu einer echt geschichtlichen Auffassung der Bibel zu gelangen.

Reimarus ist hier in den Schranken des Polemikers befangen. Aus dem Extrem der Lutheraner, der faktischen Bibelvergötterung, fiel er in das entgegengesetzte Extrem, in der Bibel eine Art Teufelswerk zu sehen; sahen sie in ihr nur Licht, so sah er nur Schatten. Aber ehe zu einem objektiven Ergebnis gelangt werden konnte, mußte doch erst einmal festgestellt werden, daß überhaupt Unmoralisches, daß Schatten in der Bibel vorhanden sind. Reimarus stellt hier nicht nur die Reaktion des verstandesmäßigen Denkens gegen orthodoxe Harmonistik, sondern auch die Reaktion des einfachen sittlichen Empfindens gegen dogmatische Schönfärberei dar.

Sein Gesamturteil über die Bibel ist geradezu vernichtend. „Ich bin aber versichert", sagt er[1]), „wenn ein Mensch weder ein noch anderes Buch von Jugend auf gelesen hätte, wäre aber doch vernünftig erzogen und käme denn mit gesetzten und geübten Gemütskräften und ohne Vorurteil, ja ohne einmal zu wissen, was die Bibel für ein Buch sei, über die Bibel, so würde er sie nicht nur ohne Bewegung lesen, sondern bald für einen Roman und Sammlung der alten fabularis historiae, bald für eine Geschichte der Torheit und Bosheit der Besten unter dem jüdischen Volke, bald für unverständliche Enthusiasterei oder auch verständliche Betrügerei ihrer Priester und so ferner halten".

Daß Reimarus nichts von dem Gehalt der Bibel merkte, erklärt sich übrigens zum Teil auch daraus, daß er in erster Linie Alttestamentler war und daß es sich gerade im Alten Testament auf Schritt und Tritt herausstellen mußte, daß es mit der unbedingten Heiligkeit der biblischen Erzählungen und der biblischen Männer recht bedenklich stehe. Aber einer Auffassung gegenüber, welche in jedem Wort der Bibel ein ipsissimum verbum spiritus sancti verehrte, welche die haßerfüllten Rache-

---

[1]) H. XV, 170.

psalmen auf die gleiche Stufe wie die Bergpredigt stellte, hatte diese Betrachtungsweise ihr relatives Recht. Ihre Einseitigkeit war geschichtlich begründet und notwendig [1]).

Dies eigentümliche Werk einseitiger und feindseliger Kritik am Christentum, das der Verfasser seiner Gefährlichkeit wegen noch auf lange Zeit hinaus geheimgehalten wissen wollte, fiel Lessing in die Hände. Und Lessing zog die gefährlichsten Stücke daraus an die Öffentlichkeit.

Aus welchem Grunde? Und zu welchem Zweck?

Damit wenden wir uns endlich Lessing selbst zu.

---

[1]) Auch Lessing steht noch unter der Nachwirkung dieser Auffassung; in einem Brief an Elise Reimarus rechnet er einmal (16. XII. 1778) die Bibel zu den „schlechten Büchern".

III. Kapitel.

Lessings Werden.

Die christliche Religion ist kein Werk, das man von seinen Eltern auf Treue und Glaube annehmen soll.

Lessing an seinen Vater, 6. V. 1749.

I.

Wenn wir die Religion Lessings darstellen wollen, so haben wir es dabei mit der Religion des reifen Lessing zu tun. Was in ihm zur Reife gekommen ist, das allein ist das an sich Wertvolle wie das in der Geschichte Fortwirkende. Die früheren Jahre sind für uns verhältnismäßig gleichgültig.

Trotzdem ist es nötig, sich auch sein Werden zu vergegenwärtigen. Denn die Kenntnis des Werdens erleichtert das Verständnis des Gewordenen. Erst wenn man beides überblickt und beides sich zur Einheit zusammenfügt, hat man die Garantie, den Menschen bis in den Kern seines Wesens durchleuchtet zu haben.

Wir machen also in unserer Darstellung Halt und fragen, welchen religiösen Entwicklungsgang hatte Lessing hinter sich, als er während seiner Hamburger Zeit auf das christentumfeindliche Werk des Reimarus stieß und sich so warm dafür interessierte? —

Lessings Leben gliedert sich deutlich in zwei Perioden. Den Beginn der zweiten machen die Breslauer Jahre: dort ist er zum vollen Bewußtsein seiner selbst gekommen. „Die ernstliche Epoche meines Lebens nahet heran, ich beginne ein Mann zu werden", schreibt er dem Freunde[1]); für den kürzeren Rest seines Lebens will er sich nicht zum Sklaven machen, sondern in freier Selbst-

[1]) An Ramler, 5. August 1764.

bestimmung sich vom eigenen Genius leiten lassen. Die Konsolidierung seines Wesens hat sich hier vollzogen. Wie Goethe auf der Reise nach Italien, Schiller durch sein Kantstudium er selbst geworden ist, so Lessing in Breslau, und zwar im wesentlichen durch Konzentration auf sich selbst. Fichte — in seinen bekannten Worten [1]) — hat das ein für allemal klargestellt. In diese zweite Periode seines Lebens fallen alle seine großen Leistungen — alles Frühere ist nur Vorstufe; in diese zweite Periode erst fällt seine umfassende Wirksamkeit auf dem Gebiet der Religion. Diesen „wichtigeren Dingen" [2]) gehört der größte Teil seiner Wolfenbüttler Zeit, und zwar um so mehr, je näher er seinem Ende kommt. Ihr gilt der größere Teil unserer Darstellung.

Für die früheren Jahre genügt ein orientierender Überblick, der uns den Werdegang von Lessings religiösen Anschauungen vor Augen legt.

II.

1. Es ist schwer zu sagen, ob es für Lessing jemals eine Zeit gegeben hat, wo er sich im Tempel der väterlichen Religion heimisch fühlte. Zwar wußte er schon im „vierten und fünften Jahre, was, warum und wie er glauben sollte" [3]); aber ein derartiges „Glauben" ist nur ein unmündiges Lallen und Plappern. Vielleicht gehörte er zu den Naturen, die nur zu dem ein inneres Verhältnis haben, was sie sich selbst erwerben. Jedenfalls gibt es keine Zeile von der Hand Lessings, die ihn uns als in die väterliche Religion — mehr oder minder — hineingewachsen zeigte. Schon die Neujahrsrede [4]) des noch nicht ganz vierzehn-

[1]) Friedrich Nicolais Leben und sonderbare Meinungen, Tübingen 1801, S. 98: „Die eigentliche Epoche der Bestimmung und Befestigung seines Geistes scheint in seinen Aufenthalt in Breslau zu fallen, während dessen dieser Geist, ohne literarische Richtung nach außen, unter durchaus heterogenen Amtsgeschäften, die bei ihm nur auf der Oberfläche hingleiteten, sich auf sich selbst besann und in sich selbst Wurzel schlug. Von da an wurde ein rastloses Hinstreben nach der Tiefe und dem Bleibenden in allem menschlichen Wissen an ihm sichtbar."

[2]) Brief vom Dezember 1757, an Mendelssohn.

[3]) Karl Lessing, Gotthold Ephraim Lessings Leben, 1793, Bd. I, S. 27.

[4]) Glückwünschungsrede bei dem Eintritt des 1743sten Jahres, von der Gleichheit eines Jahres mit dem andern; H. XVIII, 297—304.

jährigen Knaben enthält nichts spezifisch Lutherisches (im Sinne der lutherischen Orthodoxie), sondern nur den allgemeinen Vorsehungsglauben, diesen aber kräftig ausgesprochen. Der Student und Journalist rückt in seinen Briefen seinen Eltern gegenüber nie offen mit der Sprache heraus, ihnen gegenüber befindet er sich stets in der Defensive. Er hat ihr Mißtrauen zu beschwichtigen, das besonders aus seinem Umgang mit dem Komödianten und „Freigeist“, d. h. dem Atheisten Mylius Nahrung zog und so weit ging, daß sie ihm zutrauten, er werde um äußerer Vorteile willen zum Katholizismus übertreten. Da hat er das Recht des klüglichen Zweifelns zu verteidigen, nachzuweisen, daß ein Komödienschreiber ein guter Mensch sein könne und so fort. Aber daß das Ziel, zu dem ihn der Zweifel führen wird, gerade mit der religiösen Überzeugung, die sein Vater an ihm gerne sähe, identisch sein werde — diese Erwartung wäre doch übereilt; vorläufig steht nur fest, daß er diese Überzeugung nicht zu teilen vermag. In gedeckter Stellung, so daß ihm der Vater nicht hineinreden kann, sucht er seine Gedanken zur Reife zu bringen. Daher sind diese Briefe zwar sachlich nicht ergiebig, aber doch in einer Beziehung sehr charakteristisch: sie zeigen Lessing in der Haltung, die er fortan nach außenhin stets angenommen hat und die ihm schließlich zur zweiten Natur geworden ist.

Aber, wenn er sich auch darüber in diesen Briefen nicht ausspricht, die große Frage der Religion hat ihn vom frühen Jünglingsalter an ernstlich beschäftigt. Und strebte er auch nicht gerade darnach, das Luthertum in seiner historisch ausgeprägten Eigenart sich anzueignen, so suchte er doch um so mehr für sich selbst zu einer festen und bestimmten Überzeugung zu gelangen, abseits vom dogmatischen Luthertum.

2. Aus dieser inneren Situation heraus [1]) wurde er veranlaßt,

---

[1]) Lessing lebt nicht im luftleeren Raum. Sein Verhalten ist zwar innerlich begründet, zugleich tritt er damit aber in einen historischen Zusammenhang ein: Pierre Bayle, der große Kritiker und Dialektiker, ist sein Lehrmeister. Auch später, als er im Kampf gegen Goeze seine Taktik zur Vollendung ausbildet, bleibt der Einfluß Bayles nicht zu verkennen.

besonders die Gattung der „Rettungen“ zu pflegen, zu der inhaltlich noch mehr Arbeiten seiner Frühzeit gehören als diejenigen, welche ausdrücklich den Titel führen. Er selbst bedurfte ja einer solchen „Rettung“ gegenüber der herrschenden Orthodoxie; da mußte es dem Schriftsteller am Herzen liegen, die Herrschsucht der Orthodoxie zu brechen, und nachzuweisen, daß noch mehr Leuten als den vom Westfälischen Frieden konzessionierten Lutheranern, Reformierten und Katholiken Existenzberechtigung zukomme. Mit dieser Tendenz verband sich aufs glücklichste seine Gabe wahrhafter Kritik, die ja nicht im Herunterreißen besteht, sondern in der Fähigkeit, die wesenhafte Eigenart einer Sache zu erkennen.

Gerade seine Abkehr vom dogmatischen Luthertum gab ihm die nötige Distanz dieser historischen Größe gegenüber. Sorgfältig achtet er darauf, daß diejenigen, welche sich als Anhänger und Verteidiger desselben geben, es nun auch wirklich, so wie es ist, ohne willkürliche Ummodelung vertreten und keine Begriffsverwirrung anrichten. Daher klopft er dem Dichter des „Messias“ wegen seiner Theologie auf die Finger, nach welcher Jesus Christus die Erlösung bereits „auf Erden in seiner Menschheit vollendet“ hätte, und besteht — dogmatisch korrekt — darauf, daß zur vollen Erlösung der Menschen auch das Hinabsteigen zur Hölle und die Himmelfahrt Christi gehörten [1]). „Jedem das Seine“, also auch dem Christentum.

Ebenso wie das dogmatische Luthertum vor willkürlicher Verkürzung rettet er seine Prediger vor der Verachtung, welche sich die Aufgeklärten ihnen gegenüber erlauben zu dürfen wähnten: in seinem „Freigeist“ ist der Geistliche Theophan dem Atheisten Adrast an Geistes- und Herzensbildung weit überlegen. Das alles ist natürlich nur rein objektiv gemeint. Vielleicht ist diese Rettung des Luthertums sogar — indirekt — eine Rettung seiner selbst. Bei dem Lustspiel wenigstens hat das Motiv zweifellos stark mitgewirkt. Spricht es doch Lessing selbst in einem Brief [2]) an seinen Vater offen aus: „Wenn ich Ihnen nun gar verspräche,

[1]) „Das Neueste aus dem Reich des Witzes“, September 1751; wiederholt in den „Kritischen Briefen“ vom Jahre 1753, 17. Brief; H VIII, 216.

[2]) Brief vom 28. April 1749.

eine Komödie zu machen, die nicht nur die Herren Theologen lesen, sondern auch loben sollen? Halten Sie mein Versprechen vor unmöglich? Wie, wenn ich eine auf die Freigeister und auf die Verächter Ihres Standes machte? Ich weiß gewiß, Sie würden vieles von Ihrer Schärfe fahren lassen." Gelingt ihm das, so muß der Vater seinen Vorwurf gegen den Sohn, daß ein „Komödienschreiber kein guter Christ sein könne", zurücknehmen. Sein Eintreten für das Christentum soll also dazu dienen, seine eigene Bewegungsfreiheit zu erhöhen.

In der Hauptsache gilt Lessings Bemühen aber solchen, die vom herrschenden Luthertum schlecht behandelt wurden. Die Objekte seiner Rettungen sind recht verschieden. Bald sind es die Juden [1]), deren er sich gegen den christlichen Pöbel annimmt, indem er zeigt, daß es auch unter ihnen „gute Seelen" gebe, bald ist es ein Heide, den er nicht einfach bloß um seines Heidentums willen verächtlich gemacht sehen will; auch ein Heide könne verehrungswürdig sein [2]). Insofern gehört auch die Rettung Horazens in diesen Zusammenhang; sie leitet die Bemühungen um die Rehabilitierung der frommen Heiden, die sich später um Sokrates kristallisierten, ein. Bald sind es Gegner Luthers (Lemnius und Cochläus), bald ein des religiösen Indifferentismus Angeklagter (Cardanus), bald eine von der Orthodoxie heftig angegriffene christliche Gruppe [die Herrenhuter [3])], endlich wieder eine von Lessing für orthodox erklärte Satire gegen die Synkretisten der [Ineptus Religiosus [4])], und sogar

---

[1]) In dem Lustspiel „Die Juden".

[2]) Rettungen des Horaz, H. VIII, 122.

[3]) Das Jahr, das Karl Lessing als Entstehungszeit angegeben hat (1750), geht auf Lessings eigenhändigen handschriftlichen Vermerk auf dem Titelblatt des Fragments zurück; vgl. Lessings theologischen Nachlaß, 1784, S. 36 und 255.

[4]) Die von Lessing gegebene Deutung ist neuerdings angezweifelt, sowohl was die Form, als was den Inhalt der Schrift betrifft. Borinski (Zeitschrift für deutsches Altertum 1889, Bd. 33, S. 220—227) hat wahrscheinlich gemacht, daß der Ineptus Religiosus der Form nach keine Satire sei, sondern ein Produkt der im 17. Jahrhundert von den Deutschen gepflegten „burlesken Schreibart". „Das sehr einfache Mittel besteht

— in gewissem Sinne — das Christentum selbst (das Christentum der Vernunft).

3. Welche Überzeugung steht hinter all diesen Arbeiten?

Ganz tendenzlos scheint nur eine zu sein, die Rettung des Ineptus Religiosus. Lessing mochte diesen Aufsatz lediglich als Liebhaber literarischer Seltenheiten geschrieben haben. Und wenn eine Tendenz bei seiner Veröffentlichung obwaltete, so kann es höchstens die gewesen sein, daß er durch Rettung einer orthodoxen Schrift sich von vornherein gegen den Vorwurf antiorthodoxer Tendenz schützen wollte — ein Manöver, das ihm übrigens nicht geglückt wäre. Denn, wie sein Bruder berichtet[1]), haben ihn die „Rettungen" doch bei den Geistlichen seiner Heimat in den Ruf eines Abtrünnigen gebracht.

Klar aber ist bei allen übrigen die Tendenz. Sie zielt auf Erschütterung der Autorität Luthers und des Luthertums. Alle Verbeugungen vor Luther sollen dem Autor nur das Recht verschaffen, um so ungehinderter an ihm Kritik zu üben. Am Schluß des „Cochläus" steht ein kräftiges Wörtlein wider die Idolatrie, die mit dem verehrten Manne nicht getrieben werden dürfe, und eine etwas sophistisch anmutende Theorie, nach der die sittliche Herabsetzung eines religiösen Heros für die Angehörigen einer Religionsgemeinschaft den großen Vorzug habe, daß ihnen Gott — insofern er nämlich mit einem so unwürdigen Werkzeug so

---

hier wie beim Clown des Theaters darin, durch fortwährende, ganz unvermutete Einstreuung von Schnurren, Gemeinplätzen, sprichwörtlichen Redensarten, verkehrten Ratschlägen, die sofort an der Übertreibung oder Zwecklosigkeit kenntlich sind, niemals den Gedanken aufkommen zu lassen, daß man im Ernst rede. Aber man redet im Ernst, und derselbe bricht zur Bekräftigung stellenweise ganz nackt durch" (227). Der Verfasser wäre Johannes Balthasar Schuppius, der das Büchlein, da es ohne sein Wissen gedruckt sei, aufgekauft hätte; daher seine Seltenheit. Dann richtete sich das Büchlein doch — trotz Lessing — gegen die starre Orthodoxie und stünde, wenn auch noch vor dem Ausbruch der synkretistischen Streitigkeiten verfaßt, dem Haupt der Synkretisten, Georg Calixt, sympathisch gegenüber (besonders § 42). Die Verse am Schluß des Ineptus Religiosus, die Lessing wieder abgedruckt hat, stammen von Luther; vgl. Seidemann: Archiv für Literaturgeschichte Bd. 7, S. 275.

[1]) Vgl. H. XIV, 117 fg.

Großes geleistet habe — dadurch nur um so größer und verehrungswürdiger werde. „Auf diese Art wäre aus dem Tadel der Menschen ein Lob Gottes geworden“ [1]). Aber der Ton bleibt im ganzen doch gemäßigt. Schonungslos jedoch geht er mit Luther in den kritischen Briefen über Lemnius ins Gericht, seiner Verfolgungssucht und seinen „Niederträchtigkeiten“; denn er will in Luther die Intoleranz als verächtlich hinstellen und sie damit zugleich für die Gegenwart in ihre Schranken zurückweisen [2]).

Am bedeutsamsten — formal und inhaltlich — ist die Rettung des Cardanus. Der Form nach handelt es sich um die rein philologische Frage, ob das „his“ eines anrüchigen Satzes bei Cardanus sich „auf den Inhalt zweier vorhergehender Seiten“ oder auf das unmittelbar vorhergehende Substantivum arma bezieht. Lediglich mit den Mitteln der lateinischen Grammatik glaubt Lessing beweisen zu können, daß Cardanus nicht der Verächter des Christentums sei, als der er verschrien werde [3]). Der Sache nach tritt Lessing hier entschieden für die Notwendigkeit einer vergleichenden Religionswissenschaft in die Schranken. Auch der Orthodoxie, der ohne alle Vergleichung ihre eigene Unfehlbarkeit und die Minderwertigkeit der übrigen Religionen feststeht, versucht er das Mißtrauen gegen ein solch nivellierendes Unterfangen zu nehmen, indem er sie bei ihrer Ehre packt: die Scheu vor solcher Vergleichung könne nur aus Kleinglauben stammen; tatsächlich aber könne — gerade nach orthodoxer Überzeugung — der Vergleich

[1]) H. XIV, 84.

[2]) Daß es allerdings auch ein gleichfalls nicht zu billigendes Extrem der Toleranz, eine falsche Toleranz, geben kann, insbesondere daß es eine Würdelosigkeit, zum mindesten Geschmacklosigkeit war, wenn ausgerechnet ein Professor der Wittenberger Universität (Bose) sich dem Papst durch Überreichung einiger Werke bemerklich machte, scheint Lessing nicht empfunden zu haben.

[3]) Der umstrittene Satz lautet, H. XIV, 42: Verum res [der Streit zwischen christlicher und mohammedanischer Religion] ad arma traducta est, quibus plerumque major pars vincit meliorem. Igitur h i s arbitrio victoriae relictis, ad provinciarum discrimina transeamus. — Ob Cardanus wirklich die hohe Meinung vom Christentum gehabt hat, die Lessing ihm zuschreibt, bleibt trotz der „Rettung“ zweifelhaft.

des Christentums mit andern Religionen, d. i. des Wahren mit dem Falschen, für das Christentum nie zum Schaden ausschlagen, wohl aber könnten Heiden, Juden und Türken unendlich viel dabei gewinnen. Daraus bleibt nur die Folgerung übrig: dann ist es Christenpflicht, die Vergleichung der Religionen nicht bloß zu dulden, sondern sie sogar zu empfehlen.

Lessing also wäre der Meinung, daß alle übrigen Religionen dem Christentum gegenüber schlechthin falsch wären? — Dies ist natürlich nur argumentatio ad hominem. Er selbst ist der Überzeugung, daß in den andern Religionen auch Wahrheit enthalten sei, und der Zweck der vergleichenden Religionswissenschaft ist für ihn vielmehr der, die „Merkmale der Göttlichkeit" auch bei ihnen aufzusuchen [1]). Das Christentum wird damit eine Religion unter andern Religionen, vielleicht graduell, aber nicht mehr prinzipiell von ihnen unterschieden.

Nunmehr liegt Lessings Überzeugung klar vor uns und leicht läßt sich bestimmen, was er an den einzelnen Religionen für göttlich, und, als Korrelat dazu, was er am Christentum für ungöttlich, für falsch hält.

Für ungöttlich hält er alle Dogmen des Christentums, denn sie seien erst in der Zeit des Niedergangs der Kirche entstanden [2]), ein verhängnisvoller Sieg des beschauenden Christentums über das „ausübende"; für ungöttlich erklärt er die „phantastischen Grillen" und den Aberglauben des Katholizismus, für ungöttlich aber auch das religöse Grundprinzip des lutherischen Protestantismus, die Lehre von der Rechtfertigung allein durch den Glauben. Denn diese will er treffen, wenn er seinen Mohammedaner sagen läßt [3]): „Die Verehrung heiliger Hirngespinster macht bei Euch ohne Gerechtigkeit selig, aber nicht diese ohne jene. Welche

---

[1]) H. XIV, 33: „Man sage nicht, daß die Prüfung seiner eigenen Religion schon zureiche, daß es nicht nötig sei, die Merkmale der Göttlichkeit, wenn man sie an dieser schon entdeckt habe, auch an andern aufzusuchen". Dieser — übrigens sehr geschickt formulierte — Satz enthält den Schlüssel zum Verständnis der „Rettung des Cardanus".

[2]) Gedanken über die Herrnhuter. H. XIV, 207.

[3]) Cardanus. H. XIV, 39 f.

Verblendung!“ Dies ist der Punkt, an dem sich von jeher sein Weg vom Luthertum getrennt hat: „Was hilft es, recht zu glauben, wenn man unrecht lebt?“ [1]) Denn zum Handeln ward der Mensch geschaffen.

Göttlich ist ihm daher die Auffassung der Religion, die das Praktische an der Religion zur Hauptsache macht. „Gott zu kennen und tugendhaft zu sein“, ist ihm das Wesentliche an der Religion [2]). Das ist die große Wahrheit, die der Islam vor dem tatenlosen und dogmenreichen Luthertum voraus hat: „Wir glauben an einen einigen Gott; wir glauben eine zukünftige Strafe und Belohnung, deren eine uns, nach Maßgabe unserer Taten, gewiß treffen wird. Dieses glauben wir, oder vielmehr, damit ich eure entheiligten Worte nicht brauche, davon sind wir überzeugt und von sonst nichts.“ Sofern der Islam sich von dem übrigen Ballast befreit und auf diese Sätze zurückzieht, kommt er ziemlich überein mit dem „ausübenden Christentum“ der alten Zeit, das nun leider so gut wie verloren ist; denn die Herrnhuter, die noch am meisten davon haben und daher den Orthodoxen bedeutend überlegen sind, haben doch noch sehr viel mehr als dies, was sie ablegen müßten, um wirklich ideale Christen zu werden [3]). Das ausübende Christentum aber ist nichts andres als die alte „einfache, leichte und lebendige“ Religion Adams, die Christus, ein von Gott erleuchteter Lehrer, „in ihrer

[1]) Gedanken über die Herrnhuter. H. XIV, 208 f. — Beides bedarf nicht des Beweises: daß diese Polemik auf einem vollständigen Mißverständnis des reformatorischen Prinzips beruht, und daß die Orthodoxie zur Zeit Lessings das Mißverständnis fast unvermeidlich machte.

[2]) H. XIV, 40.

[3]) Diese Wendung, die Lessing der Rettung der Herrnhuter geben mußte, wird der Grund dafür sein, daß er die Studie nicht vollendete. Veröffentlichen jedenfalls durfte er sie nicht. Wenn Lessing offen sagte, daß die Glaubenslehren der Augustana, welche die Herrnhuter zwar nicht in den Mittelpunkt der Religion stellten, aber doch auch nicht antasten wollten, tatsächlich für die wahre Religion, für das ausübende Christentum gleichgültig seien, so war das eine Rettung, welche die Geretteten den rücksichtslosesten Angriffen der Orthodoxie ausgesetzt hätte. Die Herrnhuter hätten mit Recht — von ihrem Standpunkt aus — beten können: Gott schütze mich vor meinen Freunden.

Lauterkeit“ wiederherzustellen sich bemühte. Bei seiner Herkunft aus der einen einzigen uralten Wurzel ist es selbstverständlich, daß auch bei andern Völkern sich seine Spuren zeigen; so bei Sokrates, durch den Gott selbst zu den Griechen sprach [1]), so bei den Stoikern, deren Gedanken über die Religion die „gegründetsten und edelsten“ sind, „die man je, auch in den aufgeklärtesten Zeiten, gehabt hat“. Von ihnen betont der eine mehr die praktische Seite, die Tugend, während die andern den Vorsehungsglauben der Aufklärungszeit antizipieren, Regierung der Welt mit Hilfe der Naturgesetze ohne Wunder, Kausalität im Dienste der Teleologie [2]): „Diese Weltweisen beruften sich zwar auf die natürlichen Begebenheiten und auf die weise Einrichtung derselben; niemals aber leugneten sie ihre in dem Wesen der Dinge gegründeten Ursachen, sondern sie hielten es vielmehr für unanständig, sich irgendwo auf die unmittelbare Regierung der Götter zu berufen.“ Den Stoikern reicht er als den Aufgeklärten der Antike über die Jahrhunderte hinweg die Bruderhand. —

Der Wert der Religion besteht darin, daß sie allein dem Menschen seine Sehnsucht, glücklich zu werden, erfüllt: „Gott ist, mein Glück steht fest“. Denn Gott — als Gott — kann nicht das Unglück des Frommen und das Glück des Bösen wollen.

Diese Auffassung verleugnet in keiner Weise ihre Zugehörigkeit zur Aufklärung, weder in der ungeschichtlichen Geschichtstheorie, nach der die natürliche, wahrhaft menschenwürdige Religion von Anfang an fertig ist, noch in der religiösen Position mit ihrer Betonung der Tugend und ihres Lohnes, der *εὐδαιμονία*.

Sehr scharf wendet sich dieser eudämonistische Moralismus gegen die, welche Moral und Religion angreifen und verspotten. Denn das Glück, das dem Frommen allerdings kraft seines

---

[1]) H. XIV, 205. Dieser anti-orthodoxe Gedanke ist übrigens dem alten Christentum sehr geläufig. Nicht bloß das Johannesevangelium (1, 5) kennt ihn, die ganze Theologie des alten Christentums beruht auf der Lehre von dem Logos, der schon vor der Verkörperung in Jesus Christus als *λόγος σπερματικός* in der Menschenwelt gewirkt habe.

[2]) Rettungen des Horaz. H. XIII, 155.

Verdienstes zufallen soll, ist das wahre Glück, das himmelweit entfernt ist von dem Genießen des Materialisten [1]), weil es nur auf dem Boden der Moralität gedeihen kann. Die Aufhebung der moralischen Verantwortlichkeit des Menschen, welche durch die Theorie des L'homme machine als neuste Weisheit verkündet war (1748), geißelt er als eine Selbstschändung des menschlichen Geistes [2]). Und der Atheismus ist ihm ebenso sinnreich wie die Leugnung der eigenen Existenz. Für Religionsspötter hat er nie etwas übrig gehabt [3]). Das einzige, was ihn an Gott könnte zweifeln lassen, ist der Umstand, daß so viele an ihn glauben. Aber sein Glaube ist unabhängig von allem Herdentrieb entstanden, aus innerer Notwendigkeit:

> Ich glaub', es ist ein Gott, und glaub' es mit der Welt,
> Weil ich es glauben muß, nicht weil es ihr gefällt.
> . . . . Bin ich, so ist auch Gott. Er ist von mir zu trennen,
> Ich aber nicht von ihm. Er wär', wär' ich auch nicht;
> Und ich fühl' was in mir, das für sein Dasein spricht.

Gott ist, soviel wir sehen können, für Lessing Zeit seines Lebens Voraussetzung seines Denkens gewesen. Um Gottesbeweise hat er sich nie bemüht. Die Religion mit ihren Wahrheiten erst ist es, die den Menschen zum Menschen macht, erst in ihr geht dem Menschen seine Bestimmung auf.

In dem allen steht Lessing auf dem Boden der natürlichen Religion der Aufklärungszeit. Ihre besondere Nuance erhält seine Überzeugung durch die Betonung der menschlichen Lasterhaftigkeit sowie der Rechte des Gefühls.

Über das erstere läßt sich nur mit Vorbehalt sprechen. Denn das Gedicht „Die Religion", in dem Lessing davon handelt, ist Fragment geblieben [4]). Da es ein Lehrgedicht ist, würde es an

---

[1]) Vgl. die schonungslose Kritik an De la Mettries Schrift „Die Kunst zu genießen", H. VIII, 76 ff; auch H. VIII, 41 f.

[2]) Das Fragment über die menschliche Glückseligkeit, I. 163—166.

[3]) Die Fabel III. 31 „Der Riese", H. I, 227. Von Gottesleugnung ist er geneigt ohne weiteres auf einen „abscheulichen" Charakter zu schließen, H. XI, Abt. 1 S. 405.

[4]) H. I, 177—187.

und für sich — im Gegensatz zu allen andern Gedichten[1]) — einen Rückschluß auf die Meinung des Dichters gestatten, aber da es unvollendet geblieben ist, so kann es nicht mit derselben Zuversichtlichkeit eingegliedert werden, wie die ausgereiften Sachen[2]). Denn man weiß nicht, was folgt. In diesem Falle weiß man nicht, wie die düstern Farben des Eingangs im Verlauf der Dichtung überwunden wären.

Auffallend dunkel für einen Aufklärer malt Lessing die moralische Verderbtheit der Menschen: „Welcher Anblick! in dem ganzen Umfange des menschlichen Herzens nichts als Laster zu finden!“ Auch in sich selbst entdeckt der Dichter bei genauer Selbstprüfung das Laster, er beurteilt die Ruhmsucht des ehrgeizigen Anfängers und den zur Nacheiferung verlockenden Neid auf den glücklicheren Dichtergenossen — gemeint ist Klopstocks „Messias“ — als Sünde und erkennt als Wurzel alles Übels den Zwiespalt in der eigenen Brust:

> Nichts hab' ich mehr entdecket,
> Wenn ich auch eins vor eins die Mustrung gehen lasse,
> Als daß ich sündige, und doch die Sünde hasse.

Dies ist natürlich nicht bloß absichtliche Einseitigkeit, die nur dem Folgenden zur Folie dienen soll, auch nicht bloße Reminiszenz an die allbekannte Schilderung der inneren Zerrissenheit bei Paulus (Römer 7), sondern — wie gerade der Blick in das eigene Herz zeigt — aus dem Leben geschöpfte Erfahrung, und als solche wertvoll. Andererseits ist aber nicht zu erkennen, auf welchem Wege der Mensch von dieser völligen moralischen Ohn-

---

[1]) H. XIII, 148. Auch die Dichtung steht damals unter dem Einfluß der Lehre von den möglichen Welten; der Dichter ist ein Mensch, der „Möglichkeiten dichtet“, H. I, 171, als Spiel des Witzes und der Phantasie. Auch die Lyrik betrachtet Lessing, abgesehen von der Lehrdichtung, als ein Produkt der Phantasie. Erst durch Herder und Goethe, nicht schon durch Klopstock, ist die Phantasielyrik definitiv von der Gefühlslyrik verdrängt. Vgl. meine Monographie über „die sprachliche und metrische Form der Hymnen Goethes“ Halle 1909, S. 24. 110 ff.

[2]) Als kritischer Kanon für die Verwendung jedes Fragmentes muß gelten, daß man es erst dann verwerten darf, wenn man verstanden hat, warum es nicht vollendet wurde.

macht zu der werkgerechten Religion, deren Quintessenz in Gott-Kennen und Tugend-Üben besteht, gelangen soll. Hier klafft ein Hiatus, der gewiß mit schuld daran ist, daß dies Gedicht ein Bruchstück geblieben ist.

Jedenfalls scheidet sich Lessing deutlich von denen, die durch Betrachtung der Natur Gott auf die Spur kommen. Sein Weg zu Gott heißt: Selbsterkenntnis[1]). Das Elend, das der Mensch bei sich selbst wahrnimmt, muß ihm der „Wegweiser zur Religion“ werden.

Seine Betonung des Gefühls und seine Ablehnung des Vernünftelns lassen ihn nicht aus der Aufklärung herausfallen; denn auch für ihn ist die Vernunft oberste Autorität. Sie unterscheidet ihn nur von solchen Aufklärern, welche viel Scharfsinn und Gelehrsamkeit aufwenden, um die Dogmen des Christentums doch noch aufrecht zu erhalten, und dabei eine Mischung von Gottesgelahrtheit und Weltweisheit herstellen, „worinne man mit Mühe und Not eine von der andern unterscheiden kann, worinne eine die andere schwächt“.[2]) Auf diese Zusätze und Entstellungen des Christentums verzichtet er; denn sie sind ein Produkt des Vernünftelns. Aus Vernunft also wird er ein Gegner des Vernünftelns.

Die vernünftige Religion ist einzig und allein das „ausübende Christentum“, d. h. die aus dem Glauben an Gott und seine Vergeltung sich ergebende praktische Tugendübung.

Bei der Ablehnung aller Dogmen steht er also gleichwohl dem Christentum pietätvoll gegenüber. Er kann es, ohne mit sich selbst in Widerspruch zu geraten, da er in dem alten echten Christentum ja nur die Wiederherstellung der natürlichen Religion sieht. Daher kann er auch selbst daran gehen, eine Synthese von Christentum und natürlicher Religion vorzunehmen[3]).

---

[1]) Der Fortschritt ist deutlich: der Deismus holte die Religion aus dem Himmel auf die Erde herab, Lessing holt sie aus der Natur in das Menschenherz.

[2]) H. XIV, 209.

[3]) Das Christentum der Vernunft, 1753; H. XIV, 213—217. Die Besprechung dieses Fragments siehe unten, in dem Kapitel über Lessings Gottesbegriff.

Aber sein „Christentum der Vernunft“ blieb Fragment. Er erkannte, daß diese Synthese sich doch nicht ohne Willkür vollziehen lasse. So wurde ihm gerade durch diesen Versuch zum Bewußtsein gebracht, daß seine Haltung dem Christentum gegenüber auf unklarer Pietät beruhe und daß er seinen eigenen Weg gehen müsse ohne alle Pietät. Christus amicus, amicior veritas.

III.

Diese Entwicklung bedeutet keinen neuen Anfang, sie bringt nur die reifere und konsequentere Weiterbildung seiner bisherigen Anschauungen.

1. Mit wenigen Worten wird jetzt das Verhältnis, in dem Fühlen und Denken in der Religion zueinander stehen, zur begrifflichen Klarheit gebracht [1]). Während Klopstock in erbaulicher Begriffsverwirrung das Denken in Empfindungen des Entzückens auflösen wollte, sichert Lessing jedem sein Recht: die Empfindung als solche — „als das, was sie wirklich ist“ — ist von außerordentlichem Wert; aber sie führt nicht zur Erkenntnis der Wahrheit. „Die Wahrheit läßt sich nicht so in dem Taumel der Empfindungen haschen.“ Denn der Empfindung fehlt jedes Hilfsmittel zur Prüfung ihrer selbst. Daher die wichtige Funktion des Denkens, auch in der Religion. „Die kalte metaphysische Art über Gott zu denken“ muß der „Probierstein aller unserer Empfindungen von Gott“ sein; ohne die stete Kontrolle des Denkens würde die sich selbst überlassene Empfindung, die ihren eigenen Wahrheitsgehalt nie feststellen könnte, zur Schwärmerei ausarten. Das Heil für die Religion liegt also weder in der Ausschaltung des Denkens, noch auch in der Unterdrückung des Gefühls, sondern vielmehr in der Bundesgenossenschaft von Gefühl und Denken [2]). Statt der Empfindungen darf man aber

---

[1]) H. IX, 187. — Früher gebrauchte Lessing den Terminus „Gefühl“, jetzt den Terminus „Empfindung“; sie können als gleichbedeutend betrachtet werden. —

[2]) Auch die Aufklärung ist nicht blind für die Bedeutung des Gefühls in der Religion; schon ihre Richtung auf die Praxis legte ihr das nahe. Der Vorwurf der Verstandesdürre kann also nicht gegen die Aufklärung

keine bloßen „Ausschweifungen der Einbildungskraft“ unterschieben wollen [1]). Die lassen das Herz leer.

2. Nach außen tritt Lessings fortschreitende Abwendung vom Christentum nicht in die Erscheinung. Nur der Eingeweihte versteht, welche Tragweite die gelegentlichen Äußerungen Lessings über religiöse Fragen haben (in den „Briefen, die neueste Literatur betreffend“ 1759—1760); denn sie sind alle nur bedingungsweise gegeben. Wenn man kein Christ ist, soll man sich auch nicht für einen Christen ausgeben; dann soll man die christliche Religion einfach lassen, wie sie ist [2]). Wenn man die Kinder zum Christentum erziehen will, darf man die religiöse Unterweisung nicht damit anfangen, daß man ihnen Jesus nur als guten Menschen zeigt — das wäre gefährlich, sie möchten dann vielleicht immer „Sozinianer“ bleiben wollen; dann muß man vielmehr das Geheimnis der Gottheit Christi den unmündigen Kindern sofort „einflößen“, ehe noch ihre Vernunft erwacht, die sich dagegen sträuben könnte [3]). Wenn man beweisen will, daß ein Mann ohne die christliche Religion kein rechtschaffener Mann sein könne, soll man seine Gedanken soweit klären, daß nicht auch dem Manne, welcher zwar kein Christ, aber ein Anhänger der natürlichen Religion ist, die Rechtschaffenheit abgesprochen wird [4]). Nur verrät vielleicht der Ernst, mit dem sich Lessing auf die Analyse von Cramers erbaulicher Sauce einläßt, daß ihm die Verteidigung des Anhängers der natürlichen Religion Herzenssache ist.

---

als solche erhoben werden, sondern nur gegen bestimmte Erscheinungen innerhalb der Aufklärung. Vgl. auch Aner, Der Aufklärer Friedrich Nicolai 1912, Seite 47.

[1]) H. IX, 51, gegen Wieland.

[2]) Gegen Wieland, H. IX, 61.

[3]) Gegen Cramer, H. IX, 179f., 321.

[4]) Gegen Cramer, H. IX, 182ff, 302ff. — Die zweite Stelle richtet sich zugleich mit gegen Basedow, der — damals dem nordischen Bezirk der deutschen Kultur (in Dänemark) angehörend — die beiden angesehensten deutsch-dänischen Schriftsteller in einer besonderen Schrift gegen Lessings Kritik verteidigt hatte: „Vergleichung der Lehren und Schreibart des Nordischen Aufsehers und besonders des Herrn Hofprediger Cramers mit den merkwürdigen Beschuldigungen gegen dieselben in den Briefen, die neueste Literatur betreffend.“ Soröe 1760.

3. Aber völlig unverhüllt hat Lessing seine Überzeugung in den Arbeiten ausgesprochen, die er zunächst nur zu seiner eigenen Belehrung vornahm: in den Fragmenten „Über die Entstehung der geoffenbarten Religion“ und „Von der Art und Weise der Fortpflanzung und Ausbreitung der christlichen Religion“, die etwa ein Jahrzehnt nach dem „Christentum der Vernunft“ niedergeschrieben sind. Der Verfasser betrachtet sich selbst als außerhalb des Christentums stehend, fast feindselig behandelt er diese Religion, die „einen Gott predigt, der seinen eigenen Sohn hinrichten lassen, um seiner Gerechtigkeit genug zu tun“ [1]). Den Lessingforschern haben diese Fragmente manches Unbehagen verursacht, als seien sie im Grunde eines Lessing unwürdig.

Ihre Schwächen liegen auch auffallend klar zutage. Was ist das für eine „positive“ Religion, die keinen Funken wirklicher Religion enthält, deren ganze Wahrheit darin besteht, daß man sich über „verschiedene Dinge“ verglichen hat, deren Wahrheit also eine konventionelle Unwahrheit ist! Was ist das für ein Siegeszug des Christentums, der zum großen Teil dadurch herbeigeführt wird, daß sein Begründer die Schwächen der Menschen klug in seine Berechnung einzustellen vermag, als dessen Vehikel die Neugier der Heiden auf die Arkan-Disziplin der Christen, der Wunsch der Armen nach Almosen und der Sklaven nach arbeitsfreien Feiertagen, das pikant Anlockende der „heiligen Schmausereien“, die suggestive, wie eine Epidemie auftretende Macht des Enthusiasmus und „besonders die Weiberchen“ dienen müssen! Gleichwohl steckt in diesen Fragmenten ein außerordentlich wichtiger prinzipieller Fortschritt.

Lessing steht zwar unter dem unverkennbaren Einfluß des reinen Deismus, aber er sucht doch zugleich nach einer sachlichen Erklärung für die Entstehung der „positiven“ Religionen. Wie kommt es, daß die natürliche Religion so entstellt werden konnte, wie das in Judentum und Christentum zu beklagen ist? Es kann nicht bloß durch Herrschsucht der Priester, Willkür und Bosheit entstanden sein; denn alle diese Kräfte könnten

[1]) H. XVIII, 310, in dem Fragment über die Elpistiker.

doch nur dann einen erfolgreichen Angriff auf die reine Religion ausführen, wenn diese einen Angriffspunkt böte. Der Verfall der natürlichen Religion zu den geoffenbarten Religionen muß in den Dingen selbst begründet sein.

Und Lessing glaubt diesen Grund erkannt zu haben: er liegt darin, daß jeder Mensch die natürliche Religion, zu deren Betätigung er verpflichtet ist, nur „nach dem Maße seiner Kräfte“ ausüben kann; es müßte also, da dieses Maß bei jedem Menschen verschieden ist, auch die natürliche Religion eines jeden Menschen verschieden werden. Um den daraus sich ergebenden Unbequemlichkeiten vorzubeugen, wird dann von der bürgerlichen Gesellschaft die Verabredung über gewisse Dinge und Begriffe zur geoffenbarten Religion erhoben.

Die natürliche Religion verschieden — in diesen Worten liegt das Neue des Lessingschen Gedankens und das Triebkräftige. Er ist Sprengpulver für die deistische Auffassung, nach welcher die natürliche Religion — sonst wäre sie ja nicht die natürliche — immer und überall dieselbe ist, und er hat tatsächlich Lessing später zu einer der deistischen entgegengesetzten Auffassung geführt. Denn sind die Fähigkeiten der Menschen verschieden, so liegt die Frage nahe, ob sie dann nicht am Anfang der Menschheitsgeschichte am allerwenigsten ausgebildet waren, ob es am Anfang nicht am wenigsten die reine „natürliche Religion“ geben konnte. Dann erhebt sich vielleicht das Menschengeschlecht erst Jahrtausende nach seinem Beginn zur Höhe der natürlichen Religion? Und die positiven Religionen?? — Vielleicht sind auch sie keine Entartung? Vielleicht sind sie, trotzdem sie bei dem Vergleich mit der natürlichen Religion sich als falsch und minderwertig herausstellen, im Vergleich zu der Roheit der anfänglichen Religion doch schon ein Fortschritt, vielleicht enthalten auch sie im Ernst religiöse Werte. Daß Lessing den Widerspruch in seiner Formulierung von der Verschiedenheit der natürlichen Religion fühlte, daß dies Gefühl solche Fragen in ihm auslöste, zeigt der Erfolg: anderthalb Jahrzehnte später begründete er in seiner „Erziehung des Menschengeschlechts“ die entwicklungsgeschichtliche Auffassung.

Der analoge Fortschritt gegen früher zeigt sich in der Behandlung des Einzelproblems: wie er die deistische Erklärungsmethode auf das Christentum überträgt. Er bleibt nicht bei der allgemeinen deistischen Theorie stehen, sondern drängt resolut aufs Konkrete. Er ruft sich die Kirchenväter zu Hilfe, sie sollen seine Bundesgenossen sein, wenn er daran geht, die Legende, welche dem kritischen Blick des Historikers die Anfangszeiten des Christentums bisher entzogen hat, zu zerstören; sie sollen ihm verraten, welche sachlichen Gründe denn der große Erfolg des Christentums gehabt hat. Und wenn ihm die Sachlichkeit auf Anhieb auch nicht gleich gelungen ist, so ist doch die Aufgabe als solche klar und richtig erkannt: rein sachlich den „natürlichen Lauf der Dinge“ zu zeichnen. Sogar in seinen Irrtümern sind sachlich richtige Beobachtungen: das Christentum war dem Heidentum tatsächlich deshalb überlegen, weil es „von außen nur den großen und schönen Lehrsatz der natürlichen Religion“ zeigte, d. h. weil es dem Heidentum gegenüber Monotheismus war, — nur daß dies nicht künstliche Berechnung und Spekulation auf die dadurch zu erregende Neugier auf die übrigen Lehren des Christentums war; der Zusammenstoß zwischen dem Christentum und dem römischen Staat war tatsächlich nicht durch Willkür und besondere Heimtücke, sondern durch die sachlichen Interessen bedingt: der römische Staat mußte die religiöse Verehrung der Kaiser fordern, wenn er bleiben wollte, was er war, und die Christen mußten sie verweigern — es war ein Prinzipienkampf; „besonders die Weiberchen“ haben tatsächlich dem Christentum mit zum Siege verholfen, denn das Christentum war die erste Religion, welche dieser Hälfte des Menschengeschlechts die volle religiöse Gleichwertigkeit verlieh; deswegen ist es tatsächlich die erste Religion, welche Welt- und Menschheitsreligion werden konnte.

Lessing hat damit der Wissenschaft ein für allemal die richtige Aufgabe gestellt: die natürliche Geschichte der Entstehung und Ausbreitung des Christentums zu erforschen. Wer auch nur eine dunkle Ahnung von der ungeheuren Arbeit hat, die auf diesem Gebiet in den 150 Jahren, seitdem Lessing diese

Gedanken niederschrieb und als unausgereift fallen ließ, geleistet worden ist, muß staunen über die sicher zugreifende Entschlossenheit, mit der er zu Werke ging. Er suchte den Stier bei den Hörnern zu packen.

Doch läßt er ihn für diesmal wieder los. Aber nicht, ohne sich eine Schutzwaffe für etwaige Bedarfsfälle bereit zu legen. Träte er einmal mit der profanen Geschichte des Christentums, wie er es aus den Kirchenvätern eruiert hatte, an die Öffentlichkeit, so sollte auch ein Kirchenvater seine Verteidigung übernehmen; Tertullian[1]) sollte, wie er seinen Zeitgenossen gepredigt hatte, die Ketzereien seien dazu da, „damit es dem Glauben weder an Versuchung noch an Bewährung fehle", so jetzt den „schwachgläubigen Eiferern" unter den Lutheranern begreiflich machen, daß man Lessingsche Schriften hinzunehmen habe, ohne großes Geschrei zu machen und ohne den Autor anzugreifen.

Schon aus der Breslauer Zeit stammt also der „Kitzel[2]), mit den Theologen handgemein zu werden" und zugleich die Absicht, den Gefahren, die aus solcher schriftstellerischer Tätigkeit sich ergeben konnten, durch geschickte Manöver die Spitze abzubrechen.

Für jetzt absorbierten andere Leistungen seine ganze Arbeitskraft. Aber der Gedanke schlummerte nur in ihm. Und wie mußte es ihn berühren, als ihm ein Werk in die Hände fiel, in dem ein anderer das Problem, mit dem er selbst gerungen hatte, mit großem Aufwand von Scharfsinn und Gelehrsamkeit gelöst hatte: die Entstehung der „geoffenbarten" Religion aus der natürlichen! Jetzt brauchte er nicht erst selbst ein „ketzerisches" Werk, dessen Harmlosigkeit Tertullian ihm bescheinigen sollte, zu verfassen; hier hatte er eins fix und fertig, das der „geoffenbarten" Religion den Garaus machen mußte. Er brauchte es nur herauszugeben und stand also von vornherein in viel gedeckterer Position, als wenn er selbst der Autor gewesen wäre.

---

[1]) Vgl. das Fragment „Tertullian de praescriptionibus haereticorum", H. XVII, 71 ff.

[2]) Nicolai an Lessing, 10. XI. 1770: „Ich kenne den Kitzel, den Sie schon lange hegen, mit den Theologen handgemein zu werden. Als ob das so eine Lust sein würde!"

Mit Begeisterung und herzlicher Freude begrüßte Lessing das Werk des Reimarus. — Und er würde es zu gebrauchen wissen!

So entschloß er sich, das Werk des reinen Deismus ins Publikum zu werfen, ein Werk, an dem er selbst definitiv über den Deismus hinauswuchs und der religiöse Mensch wurde, als den wir ihn verehren.

IV. Kapitel.

Lessings theologischer Feldzug.

> Ein schiefer Schritt macht den folgenden notwendig, und drei autorisieren hundert, bis der Rückweg gesperrt ist.
>
> **Elise Reimarus an Hennings, 25. Sept. 1778.**

I. Taktik.

1.

Zunächst scheint Lessing in Reimarus nur den Bundesgenossen im Kampf gegen die „geoffenbarte“ Religion gesehen zu haben. Nicht lange aber dauert es, so merkt er, daß Reimarus den Punkt des Weges, wo sein Denken müde geworden ist, für das Ende des Weges gehalten hat. Er will sein Werk auch weiterhin als Waffe gegen die geoffenbarte Religion benutzen, aber er identifiziert sich nicht mehr mit ihm. Er vollzieht jetzt den vielleicht wichtigsten Schritt seines Lebens: er trennt sich mit klarem Bewußtsein von dem reinen Deismus des Reimarus und beginnt, seine eigene Position einer Revision zu unterziehen. Was in Breslau begonnen, vollendet sich in Wolfenbüttel. Der Brief, in dem er sich darüber ausspricht, gehört zu den wichtigsten Dokumenten aus Lessings Leben, er ist in seiner vollen Bedeutung bisher noch nicht ausgeschöpft worden.

„Doch ich besorge“, schreibt Lessing an seinen besten Freund[1]), „es nicht erst seit gestern, daß, indem ich gewisse Vorurteile weggeworfen, ich ein Wenig zu viel mit weggeworfen habe, was ich

---

[1]) An Mendelssohn, 9. I. 1771. Es ist kein Zufall, daß gerade die Briefe an Mendelssohn so aufschlußreich sind; er war eben — trotz Jacobis späterem Entthronungsversuch — Lessings bester Freund.

werde wiederholen müssen. Daß ich es zum Teil nicht schon getan, daran hat mich nur die Furcht verhindert, nach und nach den ganzen Unrat wieder in das Haus zu schleppen.“ Seit ihm die Einsicht aufgegangen ist, daß die positiven Religionen keine Entartung der natürlichen Religion, daß sie vielmehr selbst Fortschritte auf dem Wege zur natürlichen Religion sind, ist ihm auch der Blick geöffnet für die Wahrheitsmomente, die in diesen Religionen stecken. Auch das Christentum kann er jetzt nicht mehr einfach ganz und gar über Bord werfen, er muß feststellen, was an ihm wertvoll ist, und das Wertvolle festhalten. In diesem Sinne soll der Neubau seiner religiösen Überzeugungen sich unter Verwertung von religiösen Motiven der väterlichen Religion vollziehen, die väterliche Religion selbst aber soll gestürzt werden. Während ihm diese Haupttendenz feststeht, sind ihm aber die Einzelheiten selbst noch unklar. Denn, so heißt es weiter: „es ist unendlich schwer, zu wissen, wann und wo man bleiben soll“. Ihm ging es, wie es jedem geht, der eine religiöse Krisis durchmacht: es gibt für ihn eine Zeit, wo er nicht in der Lage ist, klar und präzis über seinen Glauben Auskunft zu geben, weil er einfach sich selbst diese Auskunft nicht geben kann. Ihm bleibt nichts übrig, als kurzerhand mit dem innern Besitz zu wirtschaften, den er nun einmal hat. Mit der Zeit wird sich dann schon klären und scheiden, was bloßer, unlebendiger Rest des Alten ist, wird die so unbedingt nötige Negation die lediglich vorbereitende Bedeutung der Gärtnerschere haben und werden die Keime des neuen Glaubens sich in voller Kraft entfalten. Nur stillstehen und ausruhen darf er nicht wie die Tausende, welchen „das Ziel ihres Nachdenkens die Stelle“ ist, „wo sie des Nachdenkens müde geworden“ sind.

Für den, der wie Lessing so einem neuen Glauben entgegenwandert, besteht eine neue Schwierigkeit: wie kann er das tun, ohne mit der herrschenden Religionsgewalt in Konflikt zu geraten? Er muß als offizielles Glied der christlichen Religionsgemeinschaft Rücksichten nehmen. Voll Neid ruft Lessing daher seinem jüdischen Freunde zu: „Sie allein dürfen und können in dieser Sache so [mit aller möglichen Freiheit, mit allem nur ersinnlichen

Nachdrucke] sprechen und schreiben, und sind daher unendlich glücklicher als andere ehrliche Leute, die den Umsturz des abscheulichsten Gebäudes von Unsinn nicht anders als unter dem Vorwande, es neu zu unterbauen, befördern können." Lessing ist dieser andere ehrliche Mann, die hier charakterisierte Taktik ist seine Taktik. Er will das Lehrgebäude der lutherischen Orthodoxie zerstören, aber unter dem Vorwand, ihm ein neues Fundament geben zu wollen. Diese Worte enthalten den Schlüssel zum Verständnis von Lessings eigentümlicher Haltung. Sie zeigen klar: in all seinen theologischen Schriften will Lessing zuerst für den harmlosen Leser eine neue lutherische Theologie darbieten. Bei näherem Zusehen muß sich aber zweitens diese neue Fundamentierung der lutherischen Lehre als unhaltbar erweisen, vielmehr muß sich die Konsequenz ergeben, daß, nachdem jenes erste Fundament weggezogen ist, das ganze Lehrgebäude in sich zusammenstürzt. Und drittens wird sich schließlich herausstellen müssen, was denn hinter diesen Machenschaften für eine eigene religiöse Überzeugung Lessings steckt. Fürwahr ein kompliziertes Verfahren! Aber uns bleibt nichts übrig, als in jeder Schrift Lessings Gedankenfaden in diese drei Bestandteile zu zerlegen und überall

erstens: nach der Scheintheologie,
zweitens: nach den verschwiegenen, aber gewollten Konsequenzen,
drittens: nach Lessings eigener Überzeugung zu fragen.

Lessing, der ruhelose Forscher nach Wahrheit, war entschlossen, für die Wahrheit ohne volle Wahrhaftigkeit zu kämpfen. Jeder Denker hat praktisch mit diesem Problem zu ringen; auch dem größten Denker des Jahrhunderts, Immanuel Kant, hat es viel zu schaffen gemacht. Kant fand die resignierte Lösung in der Distinktion zwischen Aufrichtigkeit und Offenherzigkeit: daß zwar „alles, was man sagt, mit Wahrheit gesagt" sein müsse, daß man aber nicht verpflichtet sei, „die ganze Wahrheit, die man weiß, zu sagen" [1]). Aber Lessing begnügte sich nicht bloß

[1]) Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, Reclam, S. 207, Anmkg.

mit dem Selbstschutz, er zielte deutlich auf Irreführung vieler Leser ab.

Die schärfste Kritik an Lessings Verhalten hat einer seiner aufrichtigsten Verehrer geübt, und zwar schon bevor sie in ihrer vollsten Blüte in die Erscheinung trat. Hennings schreibt an Elise Reimarus am 8. September 1776, also noch vor den „Gegensätzen" und der Polemik gegen Goeze: „Alle Larven und selbst Verschleierungen sind mir verhaßt, sie verstellen jedes offene freie Gesicht. Und Lessing, deucht mich, hat noch etwas Schlimmeres als Maske, er hat Politik, er will täuschen, nicht bloß verdecken" [1]).

Andrerseits kann Lessing für sich geltend machen, daß er dem Leser, der zwischen den Zeilen zu lesen versteht, stets die Möglichkeit gegeben hat, seine wahre Meinung zu erfassen, und daß auch sonst das, was ein Leser aus einem Buche heraus liest, sich mehr nach dem, was im Leser, als nach dem, was im Buch ist, richtet. Er könnte sagen, er habe nur von dieser alten Autorenerfahrung geschickten Gebrauch gemacht.

Und nicht bloß dies. Auch ein sehr wichtiger positiver Gesichtspunkt war für Lessings Verhalten maßgebend. Er, der ein abgesagter Feind alles Sektenwesens war [2]), wollte, wie wir von der getreuen Elise Reimarus wissen, auch durch sein eigenes Auftreten keine Spaltung herbeiführen: „Was aber würde noch zur Zeit", so schreibt sie im Sinne Lessings [3]), „aus einer Aufforderung zu handeln [d. h. mit voller Offenheit hervorzutreten] werden als Trennung? Diese hat aber von jeher nur Erbitterung geschafft und der Wahrheit unendlich mehr Schaden als Vorteil gebracht." Ein sehr achtungswertes Motiv für Lessings behutsames Vorgehen. Endlich schien ihn auch Leibnizens Vorbild in dieselbe Richtung zu weisen. Setzte er nicht wie Leibniz „willig sein System bei Seite" und suchte er nicht wie Leibniz „einen jeden auf demjenigen Wege zur Wahrheit zu führen, auf welchem er ihn fand" [4])?

---

[1]) Neues Lausitzisches Magazin, 1861, S. 205.

[2]) Brief vom 30 IV. 1774.

[3]) Neues Lausitzisches Magazin 1861, S. 206.

[4]) H. XVIII, 83.

Nur fehlte bei Leibniz die aggressive Tendenz, die Lessings Schriften ihr Gepräge aufgedrückt hat. Und das Eigentümliche ist, daß Lessing diesen polemischen Charakter verhüllen und anders erscheinen will, als er ist. Daher die auf den ersten Blick rätselhafte Zusammenflechtung von drei verschiedenen Gedankenfäden.

2.

Der dreifach gedrehte Faden läßt sich, während die Beiträge zur historischen Theologie ihrer Natur nach ein wenig anders geartet sind, bereits in den Schriften prinzipieller Natur, welche die große Aktion vorbereiten, ohne Schwierigkeit auseinanderdrehen.

1. In dem Aufsatz „Leibniz von den ewigen Strafen" hat der Leser folgende drei Stadien zu durchlaufen [1]).

Erstens, Scheintheologie: Lessing gibt, nach Leibniz, eine neue Begründung der orthodoxen Lehre von der Ewigkeit der Höllenstrafen.

Zweitens, Konsequenzen: diese „neue Theologie" nötigt eben dazu, die Hölle (wie den Himmel) aus den religiösen Vorstellungen zu eliminieren; sie zerstört also das orthodoxe Lehrsystem.

Drittens, Lessings eigene Überzeugung: die Scheidung der Menschen in ewig Verdammte und ewig Beseligte hebt er auf. Statt dessen lehrt er: in der Seele jedes Menschen hat gutes und böses Handeln seine dauernden Folgen; die dadurch hervorgerufenen Empfindungen bringen einen Gemütszustand hervor, der für den Menschen „Himmel" oder „Hölle", genauer: beides zugleich, nur in verschieden starkem Grade ist. Die unangenehmen Folgen der Sünde haben die Wirkung, daß der Mensch sich bessert. So kommt er, zwar mit Verspätung — und darin, vielleicht auch in dem Bewußtsein dieser Verspätung, besteht die „Ewigkeit" der „Strafe" — aber doch sicher zur Vollkommenheit und Seligkeit.

Ebenso steht es mit dem Aufsatz „Des Andreas Wissovatius Einwürfe wider die Dreieinigkeit" [2]).

---

[1]) Veröffentlicht 1773. Genaueres siehe unten in dem Abschnitt über die Seelenwanderung.

[2]) Veröffentlicht 1773.

Klar und deutlich setzt Lessing auseinander, daß die orthodoxe Christologie der sozinianischen vorzuziehen sei; der Sozinianismus mit seiner göttlichen Verehrung eines geschaffenen Wesens ist eine der „allerdümmsten und sinnlosesten Ketzereien", ja geradezu „abergläubischer Unsinn" [1]. Aber es scheint doch nur so, als wolle er das orthodoxe Dogma verteidigen.

Die Konsequenz seiner Gedanken ist vielmehr, daß man mit den Sozinianern nicht „auf halbem Wege" stehen bleiben, sondern mit den „besseren und vernünftigeren Unitariern" jede religiöse Verehrung Christi aufgeben soll. Die Sozinianer haben gegen die Orthodoxie darin Recht, daß sie sich auf „natürliche Gründe" berufen [2]; Unrecht aber darin, daß sie mit den natürlichen Gründen nicht völlig Ernst machen und unerklärbare Dogmen auf ihre Weise „erklären" wollen.

Die Spitze gegen die Aufklärungstheologie ist deutlich. Es liegt ja jeder nicht-orthodoxen Theologie nahe, die Leugnung der supranaturalen Gottheit Christi durch sentimentalen Gefühlsaufguß und Anhimmelung des historischen Jesus zu ersetzen; Lessing bringt ihr zum Bewußtsein, daß das — wie Arianismus und Sozinianismus — im Grund ein Rückfall ins Heidentum sei. Gleichwohl richtet sich der Hauptangriff auch hier gegen die Orthodoxie: sie, die irreformable, soll vernichtet, die Aufklärer aber sollen nur eingeladen werden, ihre Gedanken zu Ende zu denken und mit Lessing in Jesus nur einen Menschen zu sehen, der nie Objekt der Religion sein darf.

2. Nicht ganz so lassen sich die historischen Studien über Berengar und Adam Neuser in ihre Bestandteile zerlegen; aber auch sie müssen seiner Taktik dienen.

Willkommener als der Berengarius Turonensis [3] konnte ihm kaum ein Fund sein. Die Streitfrage selbst, welches die richtige Abendmahlslehre sei, war ihm völlig gleichgültig; gleichwohl rühmt er geflissentlich, daß das Manuskript des Berengarius ein Kleinod

[1] H. XVIII, 128.
[2] H. XVIII, 132.
[3] Veröffentlicht 1770.

nicht bloß an Seltenheit, sondern auch „am innern Werte" sei[1]). Es lag eben durchaus in seiner Absicht, sich bei den lutherischen Theologen in einen „lieblichen Geruch von Rechtgläubigkeit" zu setzen, sich „für eine Stütze unserer Kirche ausgeschrien zu hören"[2])

Wenn er trotzdem etwas reichlich starken Gebrauch von der Methode des alten Reimarus machte, den Kirchenmännern Heuchelei und sonstige schlechte Motive im Kampf gegen den unschuldigen Berengarius nachzuweisen, wenn er den Namen „Ketzer" von einer solchen Seite betrachtet, daß er alles Anstößige verliert, ja sogar die größte Empfehlung wird, „die von einem Gelehrten auf die Nachwelt gebracht werden könne"[3]), wenn er hervorhob, daß „die Begriffe, die uns von Wahrheit und Unwahrheit in unserer Kindheit beigebracht werden", gerade „die allerflachsten" seien, „die sich am allerleichtesten durch selbst erworbene Begriffe auf ewig überstreichen lassen"[4]), so brauchte er nicht zu fürchten, dadurch den guten Eindruck wieder zu verwischen; denn diese Worte richteten sich immer gegen die katholische Kirche. Und da waren die Lutheraner selbstverständlich bereit, ihm Beifall zu klatschen; ihr furor protestanticus hinderte sie daran, zu sehen, daß diese Worte sich grundsätzlich auch gegen sie selbst richteten und daß sie von ihrem Urheber, dem Anwalt aller Ketzer, so gemeint waren. Seinen eigenen Gesinnungsgenossen gibt aber Lessing einen deutlichen Wink über seine eigene Stellung zu den Dingen dadurch, daß er so nebenbei die lutherische Lehre von der Konsubstantiation[5]) unter die Vorstellungen einreiht, welche „der gesunden Vernunft (und der Einfalt des Glaubens", wie Lessing des Dekorums halber hinzufügt) zuwider seien. Es ist das die erste Schrift, in der sich Lessings eigentümliche Taktik ankündigt.

---

[1]) H. XIV, 114.

[2]) Brief an Eva vom 25. X. 1770.

[3]) H. XIV, 98.

[4]) H. XIV, 115.

[5]) Transsubstantiation: die Substanz von Brot und Wein wird in die Substanz des Leibes und Blutes Christi verwandelt; Konsubstantiation: die Substanz des Leibes und Blutes Christi existiert neben der unveränderten Substanz von Brot und Wein.

Auch in anderer Beziehung ist diese im ganzen unbedeutende Schrift Lessings bedeutsam. Sie zeigt uns das letzte Motiv, welches Lessing zu seinem komplizierten Verhalten veranlaßte. Er spricht es an einer Stelle nämlich aus, was für Anforderungen an einen Lehrer der Wahrheit zu stellen sind. „Ich weiß nicht", sagt Lessing[1]), seinen Schützling gegen den Vorwurf einer absichtlich dunklen und zweideutigen Vortragsweise verteidigend, „ich weiß nicht, ob es Pflicht ist, Glück und Leben der Wahrheit aufzuopfern; wenigstens sind Mut und Entschlossenheit, welche dazu gehören, keine Gaben, die wir uns selbst geben können. Aber das, weiß ich, ist Pflicht, wenn man Wahrheit lehren will, sie ganz oder gar nicht zu lehren, sie klar und und rund, ohne Rätsel, ohne Zurückhaltung, ohne Mißtrauen in ihre Kraft und Nützlichkeit zu lehren, und die Gaben, welche dazu erfordert werden, stehen in unserer Gewalt". Die Anwendung auf Lessing liegt, wenn es sich bei ihm auch um ganz andere Fragen und völlig andere Verhältnisse handelt, doch auf der Hand. Auch Lessing hielt es nicht für seine Pflicht, Glück und Leben der Wahrheit aufzuopfern; vielmehr wollte er die Wahrheit so ausbreiten, daß Glück und Leben ihm dadurch nicht beeinträchtigt werden sollten[2]). Nun ist es aber klar, daß wer die Wahrheit, wie Lessing hier verlangt, „klar und rund, ohne Rätsel, ohne Zurückhaltung" lehrt, eben damit sein Glück und seine Existenz aufs Spiel setzt, daß also die von Lessing aufgestellte Distinktion (keine Opferbereitschaft — aber rückhaltlose Verkündigung der Wahrheit) falsch ist; eins ist nicht ohne das andere, denn beides hängt innerlich zusammen. Es ist aber begreiflich und menschlich verständlich, daß Lessing sich damals noch der Selbsttäuschung hingab, er könne — auch ohne den Willen zum Opfer — die Wahrheit ohne Rätsel lehren. Der

---

[1]) H. XIV, 105.

[2]) „Daß das religiöse Problem von dem, der es aufrollt, den klaren und entschiedenen Einsatz der ganzen Persönlichkeit verlangt, wollte und konnte er nicht einsehen", Kettner, Lessings Dramen, 1904, S. 313. — Vgl. auch Lessings auffallend mildes Urteil über Berengar- Charakterschwäche, H. XIV. 180, 184 und dessen „rührende" Entschuldigung.

ethische Grundgedanke des Christentums, die Opferbereitschaft, war seiner Zeit verloren gegangen.

Die letzte der vorbereitenden Veröffentlichungen, die Studie über den aus der Christenheit hinausverfolgten Adam Neuser[1]), leitet schon direkt zu den Fragmenten über.

Ihre Haupttendenz ist die scharfe Brandmarkung christlicher Verfolgungssucht. Lessing ist durchaus nicht bloß unparteiischer Historiker, sondern mit seinen epigrammatischen Prägungen wie „Die Theologen verlangten Blut, durchaus Blut", oder „Nur erst den Kopf ab; mit der Besserung wird es sich schon finden, so Gott will!" will er die Ketzergerichte aller Art seinen Zeitgenossen verächtlich machen und dadurch bewirken, daß ähnliche Eiferer durch die öffentliche Meinung, deren Rückhalt sie zu ihrer Tätigkeit bedürfen, lahmgelegt werden. „Welch ein Glück", mit diesen Worten wirbt er um friedliche Aufnahme der Fragmente, „daß die Zeiten vorbei sind, in welchen solche Gesinnungen Religion und Frömmigkeit hießen! Daß sie wenigstens unter dem Himmel vorbei sind, unter welchem wir leben! Aber welch ein demütigender Gedanke, wenn es möglich wäre, daß sie auch unter diesem Himmel einmal wiederkommen könnten![2])"

Die Forderung der Toleranz gegen Andersgläubige und Ungläubige war im Jahre 1774 wirklich nichts Neues mehr. Zumal brauchte die Forderung, wie sie hier von Lessing geltend gemacht wurde, die Orthodoxie nicht stutzig zu machen. Denn über die Orthodoxie als solche — weder die reformierte noch die lutherische — fiel kein kritisches Wort, wohl aber über die Gegner der Orthodoxie; die gemäßigten Unitarier, das heißt für Lessings Jahrhundert: die innerkirchlichen Aufklärer werden nicht bloß der handgreiflichsten Unklarheit des Denkens, auf das sie so stolz waren, sondern auch einer Herabziehung des Christentums zum Heidentum bezichtigt, weil sie Jesus Christus erst der Gottheit entkleiden und ihn dann doch verehren und so nach heidnischer Weise ein endliches Wesen anbeten[3]). Und von den konsequenten

---

[1]) Veröffentlicht 1774.

[2]) H. XV, 64.

[3]) H. XV, 73.

Unitariern, das heißt für Lessings Zeit: von den reinen Deisten, den Reimarern, denen er übrigens in der kritischen Frage, der Ablehnung irgendeiner Verehrung Jesu, selbst zustimmte[1]), hieß es einfach, sie seien keine Christen[2]). Wer das so offen, als so selbstverständlich aussprach, von dem mußte der Unbefangene annehmen, daß er sich selbst zu den Christen rechne. Was aber sollten die Reimarer dazu sagen? Ihnen kam ja alles darauf an, die Maske nicht zu lüften und als offizielle Christen mit durchzuschlüpfen. Und gar erst die Nicolaiten? Sie waren sich weder darüber klar, daß ihre Gipfelreligion ein — je nach Bedarf verschieden gemischter — Synkretismus aus Deismus und Christentum war, noch auch darüber, daß dieser Deismus in seiner reinen Gestalt ein Feind des Christentums war. Das eine hatte Lessing erreicht: daß er allen seinen Zeitgenossen undurchsichtig war.

3.

Endlich ging Lessing zum vernichtenden Angriff auf die Orthodoxie über, indem er die Fragmente gegen sie losließ (1774, 1777, 1778). Ein merkwürdiger Angriff, bei dem die Angegriffenen nicht bloß wie in einer Schlacht mit rauchlosem Pulver die Herkunft der Gefahr nicht erkennen, bei dem sie sogar nicht einmal merken sollten, daß sie angegriffen seien. Denn Lessing verfuhr ja so, daß er sich stellte, als mache er Reimarus' Angriff nicht zu dem seinen.

Er beanspruchte für sich gewissermaßen die Stelle eines Debatteleiters; und so kompliziert sich seine Taktik noch weiter. Es kommt jetzt noch hinzu das Streben, über bestimmte Fragen eine Diskussion zu eröffnen und die Anhänger der verschiedensten Richtungen aus ihrer Reserve herauszulocken.

Diesem Doppelzweck, der Maskierung des eigenen Angriffs gegen die Orthodoxie und der Anreizung der Theologen zur Debatte, dienten Lessings „Maulkörbe"[3]).

---

[1]) „Er ist nicht Gott, er ist nicht anzubeten, sind der Vernunft identische Sätze" (H. XV, 70). Die Autorität der Vernunft aber erkannte Lessing an.

[2]) H. XV, 59, 75.

[3]) H. XV, 261—283. Die Bezeichnung der „Gegensätze" als „Maulkörbe" stammt von Claudius.

Bei dieser Verzwicktheit von Lessings eigenen Darlegungen ist es nicht möglich, sie summarisch zu behandeln; vielmehr ist es nötig, ihm, da es bisher noch nicht geschehen ist, in all seinen Winkelzügen nachzugehen. Die Darstellung muß hier wohl oder übel ins Minutiöse gehen, denn es gibt keinen anderen Weg, um wirklich zur Klarheit über Lessings Gedanken zu gelangen.

Vorbemerkung zu den Gegensätzen.

Den „Gegensätzen" zu den einzelnen Fragmenten schickt Lessing eine prinzipielle Bemerkung über die Art voraus, wie der Christ sich zu so heftigen Angriffen auf seine Religion zu stellen hat.

1. Nach einem bedeutsamen Hinweis darauf, daß Furcht vor den Fragmenten Kleinglaube wäre, bezeichnet er die grundsätzliche Stellung den Fragmenten gegenüber folgendermaßen[1]): sollte auch der Theologe nicht imstande sein, die Kritik der Fragmente zu entwaffnen, so könnte der Christ doch ruhig seines Glaubens leben, weil er ihn „so wahr", weil er sich in ihm „so selig fühlet".

Die „neue Theologie" soll also die Religion bloß aufs Gefühl, auf die religiöse Erfahrung gründen; aber die Konsequenz muß sein, daß der Mensch, wenn er erst merkt, daß sie sich nicht rationell begründen läßt, sie für bloße Illusion hält.

Es ist also ein Irrweg, auf den Lessing hier mit Absicht und Bewußtsein „den Christen" lenkt. Verzichtet er nach Lessings Vorschlag auf die historische Begründung der Religion, ohne sie durch eine rationale zu ersetzen, so wird er zwar anfangs noch in seinem „Gefühl" leben, aber bald erkennen, daß diesem die innere Berechtigung fehlt, daß es frei in der Luft schwebt, — er hat erst den einen Flügel (die historische Begründung der Religion) aufgeopfert, um den Rumpf zu retten; nun muß er auch den Rumpf, d. i. die Substanz seiner Religion, drangeben[2]).

[1]) H. XV, 261.

[2]) Vgl. Brief an Elise Reimarus vom 2. VIII. 1778.

2. Der Vorschlag, sich in der Religion aufs Gefühl zurückzuziehen, wird von Lessing scheinbar ernst durch die Unterscheidung zwischen der Bibel und der Religion unterstützt[1]): jene könne man preisgeben, ohne diese zu gefährden. Denn die Wahrheit der Religion beruhe nicht auf geschichtlicher Überlieferung (auf der Bibel), sondern auf nichts anderem als auf „ihrer inneren Wahrheit“.

Die neue Theologie macht sich also anheischig, der christlichen Religion ein solideres Fundament zu geben, als sie bisher hatte: statt der geschichtlichen Begründung die innere Wahrheit. Dieser Vorschlag scheint um so verlockender, als hier die vorhin vermißte ratio offenbar den Beweis für die innere Wahrheit der Religion führen soll. Tatsächlich ist auch, während die Zurückziehung aufs Gefühl bloße Finte war, die Begründung der Religion auf die innere Wahrheit Lessings eigene Meinung. Gleichwohl ist die Anwendung dieses Grundsatzes auf die christliche Landesreligion doch verhängnisvoll: es wird sich zeigen, daß sie auch der inneren Wahrheit entbehrt, es wird sich herausstellen, daß sie, nachdem sie ihr historisches Fundament preisgegeben hat, überhaupt kein Fundament mehr besitzt. Wiederum hat Lessing, wenn ihm dieser Anschlag glückt, „unter dem Vorwande, es neu zu unterbauen“, den „Umsturz des abscheulichsten Gebäudes von Unsinn“ befördert.

Lessing verdeckt diese Konsequenz durch den — später von Goeze so scharf gerügten — doppeldeutigen Gebrauch des Wortes „Religion“. Der „Christ“ soll bei der Religion, deren Lehren lediglich auf ihrer inneren Wahrheit beruhen, an sein Christentum denken, während Lessing es für praktisch hält, darüber zu schweigen, welche Religion er damit meine. Nur das ist deutlich, daß er von dieser anonymen Religion allerdings überzeugt ist, daß sie wahr ist, lediglich weil sie wahr ist.

3. Von ähnlichem Doppelsinn sind seine Worte über die Stellung, die er selbst zu den Fragmenten einnimmt[2]). Er hat diesen Angriff veröffentlicht, weil er an dessen unerbittlicher

[1]) H. XV, 261: „Kurz, der Buchstabe ist nicht der Geist“ usw.

[2]) H. XV, 262: „Dies also wäre die Antwort“ usw.

Konsequenz und Wucht wissenschaftliches Wohlgefallen empfand; zugleich ist er aber „der guten Sache" völlig gewiß [1]) und hofft, der Fragmentist werde „bald einen Mann erwecken, der dem Ideal eines echten Verteidigers der Religion" nahe kommt. Dieser Verteidiger der Religion wird natürlich nicht die christlich-lutherische Religion erneuern, sondern jene echte und wahre, bisher noch anonyme Religion Lessings begründen.

Nach alledem ist es selbstverständlich, daß Lessing nicht die Absicht hat, in den „Gegensätzen" die einzelnen Fragmente zu widerlegen [2]), daß er vielmehr, allerdings unter geschickter Benutzung ihrer Schwächen, Fragen anschneiden will, deren Erörterung zur Erschütterung des lutherischen Christentums führen müssen. Das alles natürlich im Dienst „der guten Sache", d. h. der Wahrheit.

Erster Gegensatz.

In dem Fragment von der „Verschreiung der Vernunft auf den Kanzeln" hatte Reimarus behauptet, die Offenbarungsreligion führe Krieg gegen die gesunde Vernunft, aber eben durch diesen Krieg beweise die Offenbarung ihr Unrecht.

Wie stellt sich nun Lessing (im ersten „Gegensatz") zu dieser großen Streitfrage nach dem Verhältnis von Vernunft und Offenbarung?

1. Von jenen „Theologastern", welche die Vernunft verdammen, will Lessing in seinen aufgeklärten Zeiten gar nicht erst reden, wohl aber von den gefährlicheren Gegnern der Vernunft, welche die innigste Verbindung zwischen Offenbarung und Vernunft herstellen. Wie die völlige Entgegensetzung, so muß auch die völlige Ineinssetzung von Vernunft und Offenbarung falsch sein; sie höbe ja den Begriff der Offenbarung auf, „denn was ist eine Offenbarung, die nichts offenbart?" Vielmehr gehöre es zum

---

[1]) H. XV, 105.

[2]) Diesen Schein erweckt er noch zu Anfang in der kurzen Bemerkung vor den Fragmenten, H. XV, 106: „Zum Schluß derselben bloß erlaube man mir, einige Winke hinzuzufügen, welche die Art und Weise betreffen, wie man, vornehmlich in unsern neusten Zeiten, alles das abzuweisen und nichtig zu machen gewußt hat."

Wesen der Offenbarung, daß sie Dinge enthält, die der Vernunft nicht zugänglich sind, daß sie also eine gewisse Gefangennehmung der Vernunft unter den Gehorsam des Glaubens fordert, oder genauer: „Die Vernunft gibt sich gefangen, ihre Ergebung ist nichts als das Bekenntnis ihrer Grenzen", sobald sie von der Wirklichkeit der Offenbarung versichert ist.

Die Scheintheologie ist durchsichtig: Lessing verteidigt die Offenbarung nur begrifflich. Ihr Vorkommen in der realen Welt aber verteidigt er nur für einen bestimmten Fall, den Fall nämlich, daß sie existiert [1]). Ihre Existenz aber leugnet er.

Nicht Schein, sondern Ernst ist dagegen seine Kritik an den Aufklärungstheologen, welche Vernunft und Offenbarung vereinerleien. Selbstverständlich will er sie nicht für die Rückkehr zur Offenbarung im Gegensatz zur Vernunft gewinnen, sondern mit den Fragen [2]): „Ist es genug, wenn man nur den Namen beibehält, ob man schon die Sache verwirft? Und sind das allein die Ungläubigen, welche den Namen mit der Sache aufgeben?" will er ihnen zurufen, daß sie Schwachköpfe seien und daß sie konsequenterweise mit ihm, dem „Ungläubigen", gemeinsame Sache machen müßten. Daß er aber so unumwunden von den Ungläubigen sprach, zu denen offen gerechnet zu werden doch damals jeder — und auch Lessing selbst — sich scheute, mußte den Schein erwecken, als sei diese Ermunterung zur Konsequenz vielmehr eine Warnung und ihr Urheber ein gemäßigter Verteidiger der Offenbarung.

Dieser Eindruck wird noch durch zwei Einzel-Ausstellungen verstärkt, welche Lessing an den Aufklärern und diesmal auch an dem konsequenten Reimarus zu machen hat.

2. Reimarus hatte behauptet [3]), die Vernunft [4]) des Menschen sei völlig gesund; Adams Sündenfall habe keine Verderbnis der Vernunft herbeigeführt; Adams Fehler sei lediglich der gewesen,

---

[1]) H. XV, 265: „Aber wenn eine [Offenbarung] sein kann"; H. XV, 266: „sobald sie [die Vernunft] von der Wirklichkeit der Offenbarung versichert ist.

[2]) H. XV, 265.

[3]) H. XV, 118—122.

[4]) Reimarus versteht unter „Vernunft" tatsächlich nur den Verstand.

daß er sich seiner Vernunft nicht bedient habe. Die Lehre aus der Geschichte vom Sündenfall sei daher, daß der Christ sich seiner Vernunft bedienen müsse.

Lessing findet das oberflächlich; bei dieser Auffassung der Geschichte sei der zweite, wichtigere Teil der Erzählung ignoriert. Sie mache nämlich anschaulich, wodurch die angeblich so gesunde Vernunft unwirksam werde: durch „die Macht unserer sinnlichen Begierden, unserer dunklen Vorstellungen über alle noch so deutliche Erkenntnis“ [1]). Mit dem Pochen auf die gesunde Vernunft allein sei es nicht getan; die biblische Erzählung habe darin ganz recht, daß neben dem Ebenbild Gottes auch die Macht des Bösen in uns sei — und zwar beides nebeneinander. Allerdings ist die Erzählung nicht Geschichte, sondern „Märchen“ oder Sage — eine Sage, welche einen in jedem Menschen sich wiederholenden inneren Vorgang darstellt: „Wir haben in Adam alle gesündigt, weil wir alle sündigen müssen, und Ebenbild Gottes noch genug, daß wir doch nicht eben nichts anderes tun als sündigen, daß wir es in uns haben, jene Macht zu schwächen, und wir uns ihrer ebensowohl zu guten als zu bösen Handlungen bedienen können.“

Es ist dies das erste, höchst lehrreiche Beispiel für die Art, wie Lessing (nach seinem Brief vom 9. I. 1771) Dinge, die er bereits weggeworfen hatte, „wiederholt“: als Einzelfaktum ist jener Hergang nie geschehen, da gehört er der Sage an, aber als allgemeiner, stets sich wiederholender Vorgang des inneren Lebens ist er wahr.

3. Die zweite Ausstellung, die Lessing an Reimarus zu machen hat, betrifft eine praktische Konsequenz: die Umgestaltung der religiösen Jugendunterweisung. Reimarus forderte, da er die Offenbarung leugnete, ganz konsequent, daß im Religionsunterricht der Grund mit der vernünftigen Religion zu legen sei; dann erst sei zu den Wahrheiten der Offenbarungsreligion fortzuschreiten.

---

[1]) H. XV, 265. „Deutliche Erkenntnis“ bedeutet bei Lessing offenbar dasselbe wie bei Reimarus „Vernunft“.

Lessing aber warnt die lutherischen Theologen vor einer solchen Reform des Religionsunterrichts und sieht in diesem Vorschlag, der auf der reinlichen Scheidung von Vernunft- und Offenbarungsreligion beruht, nur einen „Fallstrick". Denn würde der Unterricht mit der isolierten Vernunftreligion begonnen, bei deren Behandlung sich das Kind an die „ebenso scharfen als faßlichen Beweise" gewöhnt, so würde es keine Möglichkeit geben, einen Übergang zu den geoffenbarten Wahrheiten zu finden. Das Kind würde merken, daß es jetzt anstatt der ihm vertrauten „Beweise, die aus der Natur der Dinge fließen", nur solche Beweise erhält, die sich „auf Zeugnisse und Erfahrungssätze" gründen, und es würde sich infolge seiner guten geistigen Schulung weigern, derartige Beweise als Beweise anzuerkennen. Träte ihm der Katechet nun noch obendrein mit dem Anspruch gegenüber, daß es die geoffenbarten Lehren für ebenso wahr halten solle wie die Lehren der vernünftigen Religion, und gelänge es ihm, das Kind unter seine Autorität zu beugen, so müßte die Wirkung geradezu verheerend sein: die geforderte Gleichstellung könnte das Kind nur so vollziehen, daß ihm innerlich auch die Wahrheiten der Vernunftreligion zweifelhaft würden; die Beugung unter die Offenbarung müßte zum Skeptizismus führen. Daher verbiete es sich für die lutherischen Theologen von selbst, auf den Vorschlag der reinlichen Scheidung von Offenbarungs- und Vernunftreligion einzugehen; dieser Vorschlag sei eben nur ein Fallstrick für sie.

In gewissem Sinne ist Lessing damit in der Tat ein Beschützer des orthodox-lutherischen Unterrichts. Er meint nämlich, der lutherische Religionsunterricht müsse aus bloßem Selbsterhaltungstrieb das Ineinander von Vernunft- und Offenbarungsreligion festhalten, weil bei der Scheidung beider Bestandteile die isolierte Offenbarungsreligion in sich zusammenfallen und der nur ihr gewidmete Religionsunterricht völlig wertlos werden müßte. Sachlich ist also Lessing ganz mit Reimarus einverstanden: der allein wertvolle Religionsunterricht ist der Unterricht in der vernünftigen Religion[1]. Wiederum ist also die

[1]) Vgl. die Vorrede von Reimarus' Abhandlungen über die vornehmsten Wahrheiten der vernünftigen Religion.

„Verteidigung" derartig, daß sie de facto auf die glatte Preisgabe der Offenbarungsreligion hinausläuft.[1])

Das besonders Listige besteht in diesem Falle darin, daß die Warnung vor dem Fallstrick, welchen die Aufklärer den lutherischen Theologen legen, selbst auch nur ein Fallstrick für die lutherischen Theologen ist.

Zweiter Gegensatz.

Der zweite „Gegensatz" Lessings knüpft an das Fragment von der „Unmöglichkeit einer Offenbarung, die alle Menschen auf eine gegründete Art glauben könnten", an. Und Lessing räumt glatt ein, daß eine Offenbarung für alle Menschen unmöglich sei.

Aber, so unterscheidet er, wenn eine solche Offenbarung nicht möglich ist, so bleibt doch noch die Möglichkeit, daß es eine andere Offenbarung gibt. „Wenn" — dieses „Wenn" zeigt wieder, daß Lessing hier nur seine hypothetische Scheintheologie entwickelt — „wenn nun gleichwohl eine Offenbarung nützlich und nötig ist", so hat Gott eben eine partielle Offenbarung erteilt, nämlich zunächst, und hier flicht Lessing eine ganz richtige religionsgeschichtliche Bemerkung ein, an die Völker, welche eine besondere religiöse Veranlagung[2]) zeigten.

Aber wenn auch diese partielle Offenbarung besteht und wenn sie im Lauf der Jahrhunderte schließlich einmal die ganze Erde erobern sollte, so bleibt doch die vom Fragmentisten angeregte Frage in ihrem ganzen Ernst bestehen: was wird aus den andern Menschen, zu denen die Offenbarung nie gelangt ist? Sollen diese Millionen und Abermillionen ewig verloren sein? Mit Emphase weist Lessing diesen Gedanken zurück, mit einer von ihm selbst als „Parenthyrsus" empfundenen künstlich gesteigerten Lebhaftigkeit erklärt er: „Weh dem menschlichen Geschlechte,

---

[1]) Vgl. die Polemik gegen Cramer und Basedow, oben S. 73.

[2]) Tatsächlich wird hierdurch der Begriff der supranaturalen Offenbarung aufgehoben; denn nicht die supranaturale Offenbarung bringt die religiöse Anlage der betreffenden Völker zustande, sondern ihre religiöse Anlage produziert das, was der Orthodoxe fälschlich als supranaturale Offenbarung ansieht.

wenn in dieser Ökonomie des Heils auch nur eine einzige Seele verloren geht!“ um sich so den Weg zu bahnen zu seiner Lösung: diejenigen, welche „gar keine oder doch keine gegründete Kenntnis davon erlangen können“, werden eben ohne Offenbarung selig. Das klingt so harmlos und völlig selbstverständlich! Wer läßt sich nicht willig mit fortreißen? Wer möchte da so philiströs sein zu kritisieren und zu widersprechen? Und doch steckt sehr viel in dem Satze. Der Lutheraner soll dabei zunächst an die Menschen denken, welche rein geographisch für die Offenbarung nicht zugänglich waren; er gilt aber auch von denen, welche mitten in der Christenheit lebend die Lehren der christlichen Offenbarungsreligion nicht als begründet anerkennen (wie Reimarus und die Deisten). Kann man aber, innerhalb wie außerhalb der Christenheit, ohne Offenbarung selig werden, wozu dann der ganze umständliche Apparat der Offenbarungsgeschichte?? So führt also Lessing den, welchen er zunächst kraft seiner Scheintheologie mit der partiellen Offenbarung beruhigt hat, bald zu der Konsequenz, auch die partielle Offenbarung über Bord zu werfen, und freut sich dabei seiner geschickten Methode.

Nebenbei tadelt er noch an Reimarus, daß er immer nur das lutherische Christentum „für das einzig wahre, eigentliche Christentum“ ausgebe, vielmehr sei nur das allen Sekten Gemeinsame als Christentum zu werten.

Auch das klingt ganz unverfänglich und scheint im Interesse der Apologetik gesagt. Wenn nämlich nur ein solches Argument „wider das Christentum für gültig zu achten“ ist, worauf „keine von allen diesen Sekten antworten kann“, so scheint dadurch die Angriffs- und Widerlegungsmöglichkeit bedeutend herabgemindert zu sein. Tatsächlich ist aber auch diese Wendung polemisch gemeint; denn ist nur in dem allen Christentümern Gemeinsamen das Christentum zu sehen, so ist damit der Anspruch des Luthertums, das wahre Christentum zu sein, abgelehnt, und seine wichtigsten Lehren (von der Verderbnis der menschlichen Vernunft in göttlichen Dingen, von der Notwendigkeit einer Offenbarung, von der Verbalinspiration) sind kurzerhand als etwas Nebensächliches auf die Seite geschoben.

Dritter Gegensatz.

Der zersetzenden Kritik, welche Reimarus in dem Fragment über den „Durchgang der Israeliten durchs Rote Meer" übt, setzt Lessing nicht weniger als drei Versuche, das biblische Wunder zu stützen, entgegen.

Der erste und einfachste: man betrachte die hohe Zahl als Schreibfehler und lese statt 600000 lieber 60000 oder 6000 Israeliten. Die Hauptsache bleibe doch bestehen. Denn ob 600000 oder nur 6000 waffenfähige Männer trockenen Fußes durch das Meer zogen: „ist dieses nicht ein ebenso gutes Wunder als jenes?" — Nur, daß dann etwas Falsches in der Bibel steht und das Dogma von der Inspiration durchlöchert ist!

Zweitens: dem an der Inspiration festhaltenden Lutheraner aber, der die Sache „bis in den kleinsten Buchstaben" retten muß, kommt Lessing mit einer rationalisierenden Auslegung zu Hilfe, die das Wunder, indem sie es zu erklären unternimmt, wegdeutet: ein starker Wind habe vielleicht das Wasser des betreffenden Meerarms solange zurückgestaut, bis die Israeliten hindurch waren; dies aufgestaute Wasser aber habe sich einen neuen Weg gesucht und so die nachsetzenden Ägypter ersäuft.

Drittens und letztens rät er dem Orthodoxen als das Sicherste, ganz in seinem „unüberwindlichen Bezirk" zu bleiben und sich auf seinen Wunderglauben zurückzuziehen: ich verstehe den Vorgang nicht — gerade darum ist er ein Wunder, gerade darum glaubwürdig.

Zugleich unterläßt aber Lessing nicht, diese Wunderauffassung ins Lächerliche zu ziehen. Er stellt den Wundergläubigen, „wenn er an einer Ebbe nicht genug hat", auch „zwei aufeinanderfolgende Ebben, Ebbe auf Ebbe" zur Verfügung, „von welcher weder die Schrift noch die Admiralitätslotsen in Cuxhaven etwas wissen"; und dem Spott des Reimarus, der es sich ausgebeten hatte, daß man den Israeliten und ihren Ochsen und Karren nur keine Flügel gebe, begegnet er mit der schalkhaft erbaulichen Wendung, daß Gott allerdings die Israeliten „auf Adlersflügeln" aus Ägypten getragen habe, sogar mit Angabe der biblischen

Belegstelle, II. Mos. 19, 4. Ja, wer's nun nicht einsieht, daß Lessing seine drei Wunderhypothesen bitter ernst gemeint hat!

Die Kunst Lessings zeigt sich hierbei darin, daß er die Achtung vor dem Wunder bei jedem der drei Verteidigungsversuche auf andere Weise erschüttert.

Vierter Gegensatz.

In dem Fragment „Daß die Bücher des Alten Testaments nicht geschrieben worden, eine Religion zu offenbaren“ hatte Reimarus den Beweis in der Weise geführt, daß er nachwies, die wichtigste Lehre einer seligmachenden Religion, die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele, fehle im Alten Testament, und daraus folgerte: also ist das Alte Testament nicht Offenbarung.

Was war bei dieser heiklen Frage zu tun — heikel nämlich, sobald Lessing zugab, daß tatsächlich diese wichtige Lehre im Alten Testament fehle. Sich offen der Konsequenz des Reimarus, daß das Alte Testament nicht auf Offenbarung beruhe, anschließen ging doch nicht gut an.

Lessing verschärft nun zunächst die Problemstellung noch dadurch, daß er zeigt, auch der Begriff des einen Gottes, der wirkliche Monotheismus, habe den Israeliten der älteren Zeit gefehlt. Die Frage lautet nun: kann eine Religion, der nicht bloß der Glaube an die Unsterblichkeit fehlt, die sogar nicht einmal den Monotheismus kennt, Offenbarungsreligion sein?

Aber geschickt weiß Lessing die Antwort auf diese Frage, die nicht anders als ungünstig ausfallen könnte, zu vermeiden. Er schiebt nämlich einfach die bisherige Fragestellung als falsch zur Seite. Reimarus habe die Göttlichkeit der heiligen Schrift nach ganz falschem Maßstab zu bestimmen gesucht, nämlich „aus den darin vorkommenden Wahrheiten der natürlichen Religion“. Das aber sei eben das Falsche. Diese Wahrheiten, „die allerdeutlichsten, die allererhabensten, die allertiefsten von dieser Art“ kämen ja auch in Vergangenheit wie Gegenwart[1]) außerhalb der

[1]) H. XV, 279: „Was sich also von dergleichen Männern [privilegierten Seelen, die aus eigenen Kräften über die Sphäre ihrer Zeitverwandten hinausdachten] herschreiben kann, deren noch itzt von

Offenbarungsreligion vor, hätten also mit Offenbarung gar nichts zu tun. So wenig daher ihr Vorhandensein für Offenbarung, so wenig beweise ihr Fehlen gegen Offenbarung. Unsterblichkeitsglaube und Monotheismus, ist das Resultat, können einer Offenbarungsreligion fehlen, ohne daß ihr Anspruch auf Offenbarung beeinträchtigt wird.

Darüber aber, welches denn das Kriterium für den unmittelbar göttlichen Ursprung eines Buches sei, schweigt Lessing sich beredt aus. Natürlich mit Absicht. Er hatte hervorgehoben, daß die natürliche Religion „die allerdeutlichsten, die allererhabensten, die allertiefsten“ Wahrheiten enthalte. Verfolgt man diesen Gedanken weiter, so kommt man zu dem Resultat, daß für die Offenbarungsreligion Wahrheiten von Wert gar nicht mehr übrig bleiben.

Lessing stellt weiter fest, daß auch die nicht auf Offenbarung beruhenden Religionen „seligmachend“ seien, während er von der Offenbarung nur sagt, daß ihre Bücher „sogar eine seligmachende Religion enthalten können“. Eine auffallende Einschränkung! Ob nämlich eine Offenbarungsreligion seligmachende Wirkung ausübt, hängt nicht von ihr selbst, sondern vielmehr von dem verschiedenen Zustand der Menschen ab, an die sie herantritt: für die einen ist sie seligmachend, für die andern ist dieselbe Religion nicht seligmachend. Seligmachend ist sie nur für die, welche weniger weit „hinausdenken“. Die „Offenbarungsreligion“ ist demnach eine Religion, in der beschränktere Menschen sich selig fühlen können, solange ihnen die Beschränktheit nicht zum Bewußtsein kommt; in der natürlichen Religion dagegen werden auch die fähigeren Individuen selig.

Wenn also Lessing kein Kriterium für den unmittelbar göttlichen Ursprung einer Offenbarungsreligion und eines Offenbarungsbuches angibt, so steckt dahinter folgende Überzeugung: allerdings gibt es geschichtliche Offenbarungsreligionen, die neben viel Un-

---

Zeit zu Zeit einige aufstehen, ohne daß man ihnen immer Gerechtigkeit widerfahren läßt, das kann zu keinem Beweise eines unmittelbar göttlichen Ursprungs gebraucht werden“. Lessing und Kant fühlten sich als solche offenbarungslosen Träger des religiösen Fortschritts.

sinnigem auch Wertvolles enthalten, prinzipiell aber ist ihr Anspruch auf göttlichen Ursprung als falsch zu beurteilen; denn Offenbarung gibt es nicht, und was sie etwa an Wertvollem enthalten, stammt aus der Vernunft.

So leitet Lessing auch hier geschickt dazu an, der Offenbarung die Achtung zu versagen.

Von dieser prinzipiellen Stellung aus hat nun Lessing bereits versucht, in die wirkliche Genesis der alttestamentlichen Religion einzudringen. Und er teilt die Skizze der alttestamentlichen Religionsgeschichte — es sind die ersten 53 Paragraphen seiner kleinen Schrift über „die Erziehung des Menschengeschlechts" — bei dieser Gelegenheit seinen Lesern mit. Wie er darin unter Beibehaltung des Ausdrucks „Offenbarung" den Offenbarungsbegriff prinzipiell aufhebt (gegen die Orthodoxie) und wie er nun positiv (gegen Reimarus) eine wirkliche Geschichte der religiösen Entwicklung gibt, das wird an anderer Stelle [1]) behandelt.

Fünfter Gegensatz.

Das letzte der Reimarusschen Fragmente, das Lessing mit seinen „Gegensätzen" unterstützte, leugnete das wichtigste Wunder des Neuen Testaments, die Auferstehung Jesu Christi. In 17 kleinen Paragraphen führt Lessing um die Auferstehungsgeschichte einen wahren Eiertanz auf. Sie gliedern sich, abgesehen von einer kurzen orientierenden Einleitung, in zwei Gruppen: die erste (§ 3—7) handelt von den Augenzeugen der Auferstehung, die zweite (§ 8—17) von den „Geschichtschreibern der Aussage dieser Zeugen"; die erste dient der halben Beschwichtigung, die zweite der Beunruhigung.

Es sei nämlich, heißt es in der ersten Hälfte, ganz natürlich, ja selbstverständlich, daß Widersprüche über die Vorfälle bei der Auferstehung unter den Jüngern vorhanden waren, unter Menschen sei das gar nicht anders möglich. Aber auch Widersprüche, die unversöhnlich sind? welche die berichtete Sache selbst aufheben? — Auf diese kritische Frage könne man an sich sowohl mit Ja

[1]) Siehe unten das Kapitel „Religionsgeschichte".

als mit Nein antworten. Die skeptische Konsequenz aber könne man durch den Hinweis auf das später Geschehene kurzer Hand abschneiden: das Christentum habe ja seinen großen Prozeß, „welcher von der glaubwürdigen Aussage dieser Zeugen abhing“, gegen Heiden und Juden gewonnen; diesen Prozeß könne man nach fast 2000 Jahren nicht mehr revidieren; also seien die Zeugenaussagen der Jünger ihrem Kern nach als wahr zu unterstellen.

Um so unbefangener und sorgloser, so wird nun in der zweiten Hälfte (§ 8—17) hervorgehoben, könne man den einzelnen Widersprüchen der Geschichtschreiber gegenüberstehen: „soviel Widersprüche in den Evangelisten, als man will“! Diese Widersprüche läßt Lessing in ihrer ganzen Größe und Ungelöstheit bestehen, und herausfordernd schließt er: wer sie leugnet, wer die „Untrüglichkeit der Evangelisten“ in jedem Wort behaupten will, der „versuche es nun und beantworte die gerügten zehn Widersprüche unseres Fragments. Aber er beantworte sie alle!“

Was Lessing in diesen Paragraphen offenkundig tut, ist, daß er Anleitung gibt, die neutestamentlichen Schriftsteller wie profane Skribenten zu behandeln. Die weitere Konsequenz, die er erwartet, ist, daß die Kritik, wenn sie einmal rege geworden und an den 10 Widersprüchen erstarkt ist, dabei nicht stehen bleiben kann; sie muß vielmehr auch den Kern der Zeugenaussagen und damit das Grundfaktum selbst in Zweifel ziehen und so den großen Prozeß, der schon gewonnen schien, einer kritischen Revision unterwerfen.

Man kann nicht leugnen, daß Lessings Taktik in diesen „Gegensätzen“ reichlich kompliziert und hinterhaltig ist. Es ist höchst merkwürdig zu sehen, wie Lessing bloß aus taktischen Gründen eine vollständige lutherische Scheintheologie entwickelt: man könne die Heilstatsachen unter Preisgabe des Inspirationsdogmas retten; für ihre Wahrheit bleibe dem Christen immer noch ein Beweis: das Gefühl. Es ist aber selbstverständlich, daß ein Lessing als ernsthaft denkender Mensch sich mit dieser Finte nicht zufriedengeben konnte.

Andererseits rechnete Lessing darauf, daß es seinen Lesern nicht gelingen werde, seine wirklichen Gedanken zu erraten — er kannte ja das Publikum. Ein scharfsinniger Kopf und geschickter Stilist wie Lessing konnte wohl so verschiedene Gedankenfäden zusammenweben, er konnte wohl einmal seine schriftstellerische Kunst dazu aufwenden, um von den meisten Lesern nicht verstanden zu werden. Dies Ziel hat er ja denn auch zum großen Teil erreicht; seine „Gegensätze" zu den so klaren unzweideutigen Fragmenten machten einen rätselhaften, befremdlichen Eindruck. Und den mußten sie machen, wenn er sein nächstes praktisches Ziel erreichen wollte: die Theologen der verschiedenen Richtungen aus ihrer Reserve hervorzulocken und sie zu einer sachlichen Debatte über die Wahrheit der christlichen Religion zu veranlassen.

Mit dem Erfolg konnte Lessing zunächst sehr zufrieden sein; sehr bald begann die Debatte über die Wahrheit des Christentums und ihre Begründung. Der erste, der sich zum Wort meldete, war Schumann.

II. Diskussion.

1.

Reimarus hatte, wie er meinte, die vollständige Unhaltbarkeit des Christentums dadurch erwiesen, daß er ihm seine bisherige historische Basis, die Heilstatsachen, fortzog. Lessings Angriff richtet sich in letzter Linie gleichfalls auf denselben Punkt: gegen die Heilstatsachen benutzte er die Fragmente als Sturmbock, gegen die Heilstatsachen richten sich die unausgesprochenen Konsequenzen seiner „Gegensätze". Fielen die Heilstatsachen, so schien das ganze Christentum in sich zusammenzufallen, so schien die angebliche Offenbarung als Irrtum und Unwahrheit entlarvt zu sein. Mit einem Wort: dem Christentum war die Existenzfrage gestellt.

Diesem Zentralangriff gegenüber konnten die Anhänger des Christentums nicht schweigen. Die Debatte mußte sich, wenn sie nur einigermaßen die Situation erkannten, sofort um den kritischen Punkt drehen: den Wahrheitsbeweis für das Christen-

tum. Läßt sich seine Wahrheit trotz jener Angriffe beweisen? hat es Stützen, die jeder Kritik standhalten?

Hier griff als erster Johann Daniel Schumann[1]) ein, um prinzipiell klarzulegen, wie sich die Wahrheit des Christentums unwiderleglich beweisen lasse. Insofern war sein Auftreten ein besonderer Erfolg für Lessing, als Schumann die Debatte nicht bloß in Gang brachte, sondern dabei auch ihn, den im Hinterhalt liegenden Drahtzieher, höchst achtungsvoll behandelte. Lessing konnte daraus mit Vergnügen sehen, daß Schumann seine verhüllten Gedanken nicht verstanden hatte.

Der Sache nach war Schumann ein Theologe von völliger Naivität, der die Probleme, um welche sich Reimarus und Lessing abmühten, überhaupt nicht sah, weil er noch ganz und gar in der Welt des Wunderglaubens lebte und atmete und sich eine andere Welt gar nicht denken konnte. Allerdings, ein Problem, eine „schwere Frage" kennt er doch. In der Gegenwart nämlich, klagt er, sei der Beweis für die Wahrheit des Christentums nicht so einfach wie früher; in neuerer Zeit seien die Gelehrten nämlich dahinter gekommen, daß Wunder möglicherweise auch von einem andern als Gott — von guten oder bösen Geistern — herrühren könnten, und so habe der Theologe, der mit den Fortschritten der Wissenschaft Schritt halten wolle, bei jedem einzelnen Wunder erst seinen Ursprung zu untersuchen. Das ist das „Problem", mit dem Schumann sich herumschlägt!

Diesem kindlichen Standpunkt gemäß antwortet er dem jedes Wunder leugnenden Reimarus: die Wahrheit des Christentums werde bewiesen durch Wunder, Wunder zwiefacher Art, durch wunderbares Voraussehen der Zukunft in den Weissagungen des Alten Testaments und durch eigentliche Wunderwerke[2]). Im einzelnen ist sein Beweis für die Wahrheit des Christentums, gegen den „keine gegründete Einwendung" mehr möglich sei, folgender:

[1]) Schumann (Direktor des Lyzeums zu Hannover), Über die Evidenz der Beweise für die Wahrheit der christlichen Religion. Hannover 1778. Der „Vorbericht" ist vom September 1777 datiert.

[2]) Reimarus könnte erwidern: wenn das euer ganzer Beweis ist, dann kann ich sehr zufrieden sein.

Erstens: die alttestamentlichen Weissagungen, welche, wie die Geschichte zeigt, im Neuen Testament alle eingetroffen sind, können nur von einem allwissenden Geiste stammen, also sind sie ihren Verkündigern von Gott — und nicht von einem bösen Geist — eingegeben.

Zweitens: die Wunder der Evangelien, d. h. alle in Bausch und Bogen, sind geschichtlich; da sie nicht von bösen Geistern stammen können, so ist Gott ihr Urheber. Gott hat sie gewirkt, um die Wahrheit der christlichen Religion durch sie zu bestätigen.

Jeder klar denkende Mensch, sagt Schumann, muß das einsehen, muß vor allen Dingen einsehen, daß die Wunder so sicher verbürgt sind, wie es nur irgend ein geschichtliches Ereignis sein kann; ihnen gebührt derselbe historische Glaube wie z. B. der Existenz Kaiser Karls V. Wer das nicht einsieht, mit dem kann er sich in weitere Erörterungen nicht einlassen — und wäre es selbst ein Lessing. Ihm, der von der Unangreifbarkeit seiner Position überzeugt ist, kommt der Zweifel an der „Zuverlässigkeit des historischen Glaubens überhaupt", den Lessing in seiner Erwiderung bald geltend machte, geradezu komisch vor, und ziemlich von oben herab erklärt er [1]): „in der Tat, man erblickt sich in einer wunderbaren Lage, wenn man jemand beweisen soll, Licht sei Licht, und eben die Logik, die wir im 18. Jahrhundert gelten lassen, müsse auch im ersten und zweiten gelten".

2.

Lessing wird wohl schon vor der Lektüre dieser gänzlich verständnislosen „Antwort" Schumanns gewußt haben, daß mit ihm eine wirkliche sachliche Diskussion unmöglich sei [2]); wenn er trotzdem selbst in die Debatte eingriff, so geschah es nicht

---

[1]) J. D. Schumanns „Antwort auf das aus Braunschweig an ihn gerichtete Schreiben über den Beweis des Geistes und der Kraft", Hannover 1778, S. 15.

[2]) Lessing H. XVII, 142: „Wenig erhellet daraus [d. i. aus Schumanns ‚Antwort'] deutlicher, als daß wir über dergleichen Dinge nicht streiten müssen"; aus dem Fragment „Über den Beweis des Geistes und der Kraft. Ein zweites Schreiben an Herrn Direktor Schumann in Hannover".

Schumanns wegen, sondern weil ihm dessen Schrift eine bequeme Gelegenheit zur Entwicklung eigener Gedanken bot, durch deren Aussprache er die Bewegung der Geister fördern konnte.

I. Trat Lessing nun als Gegner Schumanns in die Schranken, so fiel ihm die Aufgabe zu, nachzuprüfen, ob denn der von Schumann angepriesene Erweis der Wahrheit des Christentums aus Weissagungen und Wundern oder, wie Schumann gelegentlich erbaulich spielte, aus Geist und Kraft[1]), wirklich völlig evident sei. Der Gefahr, die jeder polemischen Erörterung droht, daß sie sich in Einzelheiten verliert und so versandet, weiß Lessing geschickt auszuweichen, indem er kein einziges der zahlreichen Wunder, die Schumann ihm entgegenhält, der Kritik unterzieht, sondern klar und rein die prinzipielle Frage herausschält, die auch dann gilt, wenn sämtliche Wunder und Weissagungen von seinem Gegner falsch aufgefaßt sein sollten, die Frage: welchen Wert haben Weissagungen und Wunder für die christliche Religion? was beweisen sie?

Lessing läßt also, und das zeigt den geschickten Taktiker, dem Gegner zunächst seine Voraussetzungen, er stellt sich mit ihm auf gleichen Boden und fordert ihn auf, mit ihm gemeinsam zu denken.

Welches ist nun das Resultat dieses gemeinsamen Denkens?

1. Schumanns Weissagungen und Wunder sollen zu Recht bestehen, sie sollen erfüllt, sie sollen geschehen sein, so bleibt doch immer noch eine gewichtige Frage zurück: woher kenne ich sie? Denn ich habe sie nicht erlebt, ich weiß nur historisch, daß andere sie wollen erlebt haben. Mir können sie nichts beweisen, solange sie mir nicht zuvor selbst bewiesen sind.

---

[1]) Der Titel von Lessings Schrift „Über den Beweis des Geistes und der Kraft“ tut nichts zur Sache. Er nimmt eine Stelle aus Schumanns Schrift auf, in der dieser unter Berufung auf eine Originesstelle, die selbst wieder auf ein Pauluswort (I. Kor. 2,5) zurückgeht, die Weissagungen den Beweis des Geistes und die „Wunderwerke“ den Beweis der Kraft nennt. Aber Schumann selbst erklärt (in seiner „Antwort“, S. 5), daß dies Zitat sachlich für ihn entbehrlich sei, es habe ihm nur als ein „unschuldiges Pförtchen“ gedient, „wodurch man mit einiger Manier in die Laufbahn tritt“. Und Lessing bestätigt ihm dann gern, daß „dieses Pförtchen ganz überflüssig ist“, H. XVII, 142.

Anders wäre es, wenn gegenwärtige Weissagungen und Wunder zu mir sprächen, die als Geistes- und Kraftäußerungen des zeitgenössischen Christentums unmittelbaren Eindruck auf mich machen könnten; aber die gibt es im 18. Jahrhundert nicht.

Für den Schumannschen Beweis bleiben also nach Fortfall der gegenwärtigen nur die Weissagungen und Wunder der Vergangenheit übrig. Diese aber kennen wir nur durch das Zeugnis anderer, sie sind uns nicht unmittelbar, sondern nur mittelbar, nur historisch gewiß.

2. Damit verlieren Weissagungen und Wunder ihren Vorzugscharakter, sie treten als Gemeine in die große Truppe der historischen Ereignisse ein. Und die vorhin gestellte Frage nach der Beweiskraft der Weissagungen und Wunder erweitert sich zu der allgemeinen Frage: was beweisen historische Fakta oder, wie Lessing sich ausdrückt, historische Wahrheiten für die Religion? Dies ist das eigentliche Thema der kleinen Schrift. Jetzt hat Lessing seinen Mit-Denker dahin geführt, wohin er ihn haben will. Auch er hat die Weissagungen und Wunder jetzt aus dem Auge verloren, auch er muß jetzt mit Lessing fragen: kann ein historischer Beweis ebenso evident sein wie ein unmittelbarer? kann die Historie, d. i. die Berufung auf fremde Erfahrung dasselbe leisten wie eigene Erfahrung?

In der Frage liegt schon die Antwort. Der historische Beweis ist selbstverständlich nicht ausreichend, denn er führt immer nur zu relativer Gewißheit. Das ist, prägnant ausgedrückt: „zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von notwendigen Vernunftswahrheiten nie werden“. Beide Wahrheiten gehören einer ganz verschiedenen Sphäre an, und die Wahrheit höherer Ordnung kann nicht durch die Wahrheit niederer Ordnung bewiesen werden. Hat also, das ist die Nutzanwendung, Christus wirklich Wunder getan, ist das Wunder seiner Auferstehung wirklich geschehen, so ist damit für die Frage, ob seine Lehre wahr oder unwahr ist, noch gar nichts bewiesen. Dafür müßten andere Gründe geltend gemacht werden, Gründe nicht bloß historischer Natur.

Auch von einer anderen Beobachtung aus kommt Lessing zu derselben grundsätzlichen Scheidung von Wahrheiten höherer und niederer Ordnung, der Vernunftwahrheit und der historischen Wahrheit. Man muß nämlich den Sprachgebrauch, der allerdings leicht zur Verwirrung Anlaß gibt, genau ins Auge fassen; dann ergibt sich, daß „eine historische Wahrheit glauben" weiter nichts heißt, als sie für wahr halten, ohne daß sich daraus Konsequenzen für das persönliche Verhalten des „Glaubenden" ergäben, wie das bei dem Glauben an eine Vernunftwahrheit der Fall sein müßte. Halte ich es also für wahr, daß Alexander der Große gelebt und große Taten getan hat, so werde ich dadurch zu keinem Unternehmen oder Wagnis innerlich angetrieben [1]); meine Lebensführung wird davon garnicht berührt. Ebenso in der Religion. Halte ich es auch für wahr, daß Jesus einen Toten erweckt hat, so nötigt mich doch nichts zu dem Wagnis, deswegen zu glauben, daß „Gott einen Sohn habe, der mit ihm gleichen Wesens" ist. Halte ich es für wahr, daß Jesus auferstanden ist, so nötigt mich nichts zu dem Wagnis, deswegen an die Gottessohnschaft dieses Auferstandenen zu glauben. Das eine Mal nämlich handelt es sich um das Fürwahrhalten von historischen Ereignissen, das andere Mal um die Anerkennnng von „metaphysichen und moralischen Wahrheiten". Kein Weg führt von der einen zur anderen Wahrheit, auch nicht die Berufung auf das Selbstzeugnis des Auferstandenen und die Inspiration der heiligen Schrift; denn beides — Selbstzeugnis Christi und die Behauptung der Inspiration — ist ja auch nur historisch überliefert, also nur historische, nicht absolut sichere Wahrheit. Zwischen beiden Arten der Wahrheit gähnt eine unüberbrückbare Kluft: „das ist der garstige breite Graben, über den ich nicht kommen kann, so oft und ernstlich ich auch den Sprung versucht habe".

Es ergibt sich also das Resultat: die historische und die religiöse Wahrheit sind völlig heterogen; daher kann die Historie für die Religion schlechterdings nichts beweisen.

---

[1]) H. XVI, 12: „Wer wollte auf diesen Glauben hin irgend etwas von großem dauerhaften Belange, dessen Verlust nicht zu ersetzen wäre, wagen?"

3. Ja, aber welchen Beweis gibt es dann noch für die religiösen Wahrheiten? — Keinen andern als diese Wahrheiten selbst.

Und die Weissagungen und Wunder? Wo bleiben die? — Sie waren gut für den Anfang, doch nachdem der Mensch die religiösen Wahrheiten begriffen hat, bedarf er ihrer nicht mehr.

Doch Lessing schließt nicht, ohne anzudeuten, daß vieles von dem Gesagten nur exoterisch gemeint ist: er wollte sich ja mit seinem Kontrahenten auf gleichen Boden stellen. Er selbst, so läßt er hier zwischen den Zeilen lesen, steht tatsächlich nicht auf diesem Boden; wenn er die Weissagungen und Wunder nicht ausdrücklich bestritten hat, so liegt darin keine wirkliche Anerkennung, er „läßt sie bloß an ihren Ort gestellt sein." Für sich selbst dagegen hält er die Weissagungen und Wunder, welche die Entstehungsgeschichte des Christentums so reichlich schmücken, insbesondere anch dle Auferstehung Christi, für Sagen. Ist der Ursprung des Christentum aber sagenumwoben, so braucbt deshalb doch die christliche Lehre nicht falsch zu sein: „Was kümmert es mich, ob die Sage falsch oder wahr ist: die Früchte sind trefflich".

So weit der Gedankengang von Lessings Schrift.

II. Um ihren vollen Sinn zu erfassen, müssen wir nun hintennach alles Exoterische abstreifen und uns fragen, welches bestimmte Ziel er gerade mit ihr als einem konkreten Glied der Kette, mit der er das lutherische Christentum zn Boden zerren will, im Auge hat.

1. Hält Lessing selbst Weissagungen und Wunder für unhistorisch, für Sagen, so fällt der ganze erste Teil seiner Schrift, welcher gegen Schumann nachweist, daß Weissagungen und Wunder nicht anders als andere historische Ereignisse zu beurteilen sind, als bloß taktisch gemeint dahin. Er steht bloß den Wundergläubigen zu Gefallen da. Seine Aufgabe ist: die Wunder unter dem Schein ihrer Aufrechterhaltung auszuschalten. Hätte Lessing keine Rücksicht auf die Wundergläubigen zu nehmen, so könnte er viel einfacher zu Werke gehen und könnte dann im zweiten Teil des Schriftchens seinem Grundsatz die einfachere und klarere Form geben: „Geschichts u n wahrheiten, Sagen

können der Beweis von notwendigen Vernunftswahrheiten nie werden".

2. Nach dem sachlichen Fortfall des ersten Teils tritt um so gewichtiger der Passus in den Vordergrund, der von der Verschiedenheit der historischen und der religiösen Wahrheit handelt. Sein Zentrum ist der berühmte Lessingsche Kanon: „zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von notwendige Vernunftswahrheiten nie werden".

Wir haben schon gesehen, daß die „Geschichtswahrheiten", an die Lessing dabei denkt, soweit sie das Christentum betreffen, tatsächlich Unwahrheiten sind. Aber auch noch in anderer Richtung zeigt sich, daß die Formulierung dieses Satzes unter dem Einfluß polemisch-taktischer Absichten erfolgt ist. Bereits Schumann [1]) hat, und diesmal mit Recht, die Lessingsche Terminologie beanstandet: „Der Ausdruck notwendige Vernunftwahrheiten", sagt er, „täuscht nur die Leser. Er gehört nicht in den Zwist, weil kein Gottesgelehrter die Lehrsätze der Bibel für notwendige Vernunftwahrheiten, d. i. solche, die sich aus unserer Vernunft erweisen lassen, ausgeben wird". Mit der Anwendung dieses Begriffs ist tatsächlich die Streitfrage entschieden. Lessing schmuggelt ihn als Kontrebande in die Debatte ein; und während er sich den Anschein gibt, als bemühe er sich um eine Neubegründung der Wahrheiten der Landesreligion, kann er so plötzlich von anderen religiösen Wahrheiten reden.

So entpuppt sich der berühmte Lessingsche Kanon im Zusammenhange der Erörterung als eine petitio principii, gegen die sich der ahnungslose Leser nicht ohne weiteres wehren kann. Die Undurchsichtigkeit beruht wieder darauf, daß Lessing es unterlassen hat zu definieren, von welcher Religion die Rede ist, und geschickt mit zwei verschiedenen Religionsbegriffen spielt. Der lutherische Leser denkt dabei an seine geschichtshaltige Landesreligion, während Lessing hier von einer Religion ohne geschichtliche Fakta redet. Sofern der Lessingsche Kanon von einer solchen Religion gilt, ist er der Sache nach eine bloße

[1]) Antwort, S. 11.

Selbstverständlichkeit; er wird aber hier polemisch verwertet, um jene historienhaltige Religion zu erschüttern.

Der Lessingsche Kanon ist also noch nicht der wichtigste Gedanke der Schrift; vielmehr muß er seinerseits auf seine Wurzel zurückverfolgt werden: das ist die Ausmerzung des Historischen aus der Religion.

Woher eigentlich diese Feindschaft gegen die Historie?

Lessing hat die fundamentale Entdeckung oder Wiederentdeckung gemacht, daß es sich beim Anerkennen von historischen und religiösen Wahrheiten um ganz verschiedene Funktionen handelt, um eine theoretische dort, um eine praktische hier; das Fürwahrhalten einer historischen Wahrheit, der „Geschichtsglaube", der im Luthertum alles überwuchert hatte und fast als der Glaube schlechthin galt, hat gar keinen Einfluß auf die Lebensgestaltung, der religiöse Glaube aber zwingt den Menschen, daraufhin etwas zu „wagen". Die Erkenntnis von der völligen Andersartigkeit des Fürwahrhaltens und des Glaubens, des rein religiösen Glaubens und des Geschichtsglaubens, ist seitdem ja in steigendem Maße Allgemeingut geworden, so daß wir sie fast als etwas Selbstverständliches empfinden und darüber Lessings Verdienst zu würdigen unterlassen.

Durch kritische Distinktion, durch Scheidung heterogener Elemente die Religion sich selbst zurückgeben, das ist in der Tat eine echt Lessingsche Leistung.

Zu fragen bleibt aber noch: was ist denn für Lessing, nachdem alle geschichtlichen Fakta wie Auferstehung Christi, Himmelfahrt u. dgl. aus dem Heiligtum hinausgewiesen sind, der Inhalt seiner religiösen Wahrheiten?

Die Kürze und die polemische Natur dieser kleinen Schrift bringen es mit sich, daß sich darauf keine umfassende Antwort geben läßt. Nur das Negative läßt sich mit völliger Sicherheit erkennen: mit dem Historischen hören auch alle christlichen Dogmen, die mit dem historischen Gottessohn in Zusammenhang stehen, auf, Inhalt seiner Religion zu sein. Er begeht hier sogar die Unvorsichtigkeit anzudeuten, daß sich seine Vernunft gegen

die Lehre, daß Gott einen Sohn habe, der mit ihm gleichen Wesens sei, sträube — eine Offenherzigkeit, die Goeze nachher nicht verfehlte, ihm stets und ständig anzukreiden.

Statt dessen rechnet er zu den religiösen Wahrheiten, die ihm „notwendige Vernunftwahrheiten" sind, zum Beispiel — es ist die einzige sachliche Andeutung dieser Art — die „Grundideen von dem Wesen der Gottheit", ohne daß wir doch über diese Grundideen Genaueres erführen. An sich wäre nun die Möglichkeit gegeben, daß an Stelle des einen Unrates (des Fürwahrhaltens geschichtlicher Dinge) der andere, der deistisch-aufklärerische Unrat (das Fürwahrhalten metaphysischer Lehrsätze) in die Religion einzöge. Daß dem aber nicht so ist, wird schon dadurch angedeutet, daß neben den metaphysischen auch die moralischen Begriffe als notwendige Vernunftwahrheiten geltend gemacht werden, und daß zum Schluß der Schrift das Testament Johannis, dessen Inhalt gleich dargelegt werden wird, als der Inbegriff der Religion proklamiert wird.

Der Druckbogen „Über den Beweis des Geistes und der Kraft" enthält also mehr als den Lessingschen Kanon: er enthält den positiven Versuch, das Wesen der Religion zu bestimmen, und die Negation, das Hinausweisen der Geschichte aus der Religion, ist nur die Folgerung aus dieser tieferen Erfassung der Religion.

3. Endlich aber hat Lessing auch eine dritte Frage wenigstens noch aufgeworfen: wenn die neu bestimmten Wahrheiten der Religion sich nicht durch Geschichte beweisen lassen, wodurch lassen sie sich dann beweisen? Lessing antwortet: durch sich selbst. — Dies ist ja nun zweifellos richtig in dem Sinne, daß jede Lehre nur auf Grurd ihrer inneren Wahrheit, nicht wegen ihres Ursprunges anerkannt werden soll. In Wirklichkeit ist damit aber keine Lösung gegeben, sondern erst eine Aufgabe gezeigt: das Kriterium zu finden, demzufolge festgestellt werden kann, ob die behauptete Wahrheit einer Religion Irrtum oder Wahrheit ist. Denn natürlich tritt jede Religion mit dem Anspruch auf, Wahrheit zu sein, und es ist ein kritisches Hilfsmittel zur Erkenntnis der Wahrheit nötig. Die bloße Berufung darauf,

daß die Wahrheit sich von selbst aufdrängt, genügt nicht, weil sie nicht vor Irrtum schützt.

Lessing denkt ja bei der Religion, die auf ihrer inneren Wahrheit beruht, nicht mehr an das lutherische Christentum. Tatsächlich hat er aber auch dem Christentum die Aufgabe gestellt, seine religiösen Lehren aus der inneren Wahrheit der Sache selbst, unabhängig von den Tatsachen der sogenannten Heilsgeschichte, zu begründen.

Übrigens steht Lessing dem Christentum seiner Zeit keineswegs gleichmäßig ablehnend gegenüber. Es scheint, als nehme er im Gesamtkomplex des Christentums eine Scheidung vor in der Weise, daß die kirchliche Lehre über die Entstehung des Christentums und die damit zusammenhängenden Dogmen gegenüberzustellen seien der praktischen Betätigung christlicher Religiosität in der Ethik, daß letzterer auch dann bleibender Wert zukommen könne, wenn die dogmatische Lehre sich als unhaltbar herausgestellt habe. Danach bezöge sich Lessings Ablehung nur auf die eine Hälfte des Christentums, die Lehre, nicht auf die doch mindestens ebenso wichtige andere: das Handeln.

3.

Die hier eingeschlagene Gedankenrichtung wird in der zweiten Schrift gegen Schumann unmittelbar fortgesetzt; auch das „Testament Johannis“ will feststellen, was denn das eigentlich Wesentliche in der Religion ist. Schon äußerlich ist dieser innigste Zusammenhang dadurch angedeutet, daß die erste Schrift mit dem Hinweis schließt: „Möchte doch alle, welche das Evangelium Johannis trennt, das Testament Johannis wieder vereinigen!“ und so auf die zweite als auf die genuine Weiterführung der in ihr selbst begonneneu Gedankenentwicklung verweist.

Allerdings wird diese Gedankenentwicklung wieder in taktischer Verhüllung gegeben; für uns ist es daher nötig, wieder zweierlei zu tun, zunächst einfach dem Gesprächsgang zu folgen und dann erst, nach Abstreifung aller Hüllen, Lessings wirkliche Meinung herauszustellen.

1. Lessing sucht wieder, wie in der ersten Schrift, seinen Diskussionsgegner zum Mit-Denken zu veranlassen und ihn so zu sich herüberzuziehen; das geschieht sehr geschickt in Dialogform.

Wenn nur, so setzt Lessing dem Verteidiger der christlichen Dogmen auseinander, alle Glieder der Christenheit leben wollten, wie es ihnen das Testament Johannis: „Kinderchen, liebt euch!" ans Herz legt, so stünde alles gut; denn „das allein, das allein, wenn es geschieht, ist genug, hinlänglich genug"; das Wort verdiente „in allen unsern Kirchen an dem sichtbarsten, in die Augen fallendsten Orte mit goldenen Buchstaben angeschrieben zu werden".

Aber wo bleibt dann die Logosspekulation des Johannesevangeliums? wo das ganze Lehrsystem des Christentums? fragt der Gesprächsgegner, und er wendet ein, es ginge nicht an, die christliche Liebe beizubehalten, wenn man die christliche Religion verwürfe. Denn die Glaubenslehren der christlichen Religion und die praktische Betätigung des Christentums seien nur begrifflich zu scheiden, sachlich hingen sie auf das allerengste zusammen, das Praktische gründe sich eben auf die Glaubenslehren, daher sei nur das eine „wahre christliche Liebe, die auf die Glaubenslehren des Christentums gegründet wird."

Damit hat nun Lessing den Gegner bei dem Zentralgedanken, zu dem er ihn hinführen wollte: bei der Scheidung des Theoretischen und Praktischen im Christentum, und damit in der Religion überhaupt. Er selbst will die Glaubenslehren des Christentums preisgeben und das Praktische behalten; die christliche Liebe ist ihm identisch mit der christlichen Religion. Daher kann, wer die Lehre verwirft und nur die christliche Liebe bewahrt, doch den Namen eines Christen beanspruchen.

Von dieser Distinktion aus gelangt Lessing dazu, das Verfahren des Gegners, der die Liebe nur dann als christlich anerkennen will, wenn sie sich auf die christlichen Glaubenslehren gründet, für sophistisch zu erklären: die christliche Liebe könne dadurch, daß sie ohne die christlichen Lehren auftritt, ihre Beschaffenheit nicht verändern, könne dadurch nicht unchristlich werden; es sei ein Widerspruch in sich, von unchristlicher christ-

licher Liebe zu reden. Vielmehr müsse man die Definition des Christentums vereinfachen in der von ihm angedeuteten Richtung: das Christentum besteht in der Liebe.

Das sei dann der gemeinsame Boden, auf dem sich die Streitenden finden könnten: die Leugner der christlichen Glaubenslehren ebenso wie ihre Bekenner seien Christen, sobald sie die christliche Liebe übten; und die Bekenner hörten auf, Christen zu sein, sobald sie gegen die christliche Liebe sündigten. Diesem Gedanken gibt Lessing zum Schluß eine konkrete Zuspitzung: wenn nun ein Bekenner der christlichen Lehren nicht anerkennen will, daß von christlicher Liebe erfüllte Leugner der christlichen Lehren Christen seien, so liegt darin ein Verstoß gegen die christliche Liebe, diese Dogmenchristen — und damit spielt Lessing seinen stärksten Trumpf gegen die Orthodoxie aus [1]) — sind von unchristlicher Gesinnung erfüllt. So schließt das Gespräch mit der echt Lessingschen Paradoxie: die Bekenner des Christentums sind Unchristen, die Leugner der christlichen Lehren sind die echten Christen.

2. Dies ist natürlich nicht alles wörtlich zu nehmen, insbesondere schmeckt die Proklamierung der Dogmenleugner, sofern sie nur die Liebe haben, zu den wahren Christen arg nach Taktik und Sophistik.

Die Auflösung hat auszugehen von der Gegenüberstellung von Testament und Evangelium Johannis. Das Evangelium Johannis ist wegen seiner Christologie als Symbol für das ganze christliche Dogmensystem gebraucht; es ist ja nach Lessing dasjenige, welches an Stelle der Religion Christi die christliche Religion [2]) eingeführt hat. Die Ablehnung des johanneischen Evangeliums bedeutet also, was für Lessing ohnehin feststeht, die Ablehnung des ganzen christlichen Lehrsystems.

Bekennt sich nun Lessing mit derselben Klarheit, mit der er die Lehre ablehnt, zur Praxis des Christentums, zur christlichen Liebe?

---

[1]) Diese Art der Polemik scheint bei Lessing Methode geworden zu sein, indem er den Spieß umdreht und z. B. den Verteidiger der Evangelisten (Reß) zu ihrem Beleidiger und den Lutheraner (Goeze) zum falschen Lutheraner stempelt.

[2]) H. XVII, 248.

Man wird gut tun, Vorsicht walten zu lassen und sich zu erinnern, daß dies friedliche „Testament Johannis“ bei Lessing in Wirklichkeit als Glied einer polemischen Schriftenreihe erscheint. Dadurch verliert es doch ein wenig an unbefangenem Wert, oder es ist wenigstens nicht sicher, daß es denselben sachlichen Wert hat, den es ohne polemische Abzweckung haben könnte. Lessing gebraucht es nämlich deutlich zur Defensive als schützenden Schild: er verlangt damit von den Anhängern der christlichen Dogmen, daß sie ihn und die übrigen Bestreiter derselben gut behandeln sollen. Ja, zum Schluß verwendet er die Liebesmahnung auch als Angriffswaffe: er gibt zu verstehen, daß die Verteidiger des Christentums, die ihn nicht gut behandeln würden, keine echten Christen, sondern von böser Gesinnung erfüllt seien[1]). Das verleiht dem ganzen „Testament Johannis“ doch einen üblen Beigeschmack. Es läge demnach hier die beliebte polemische Methode vor, von den Verteidigern der christlichen Lehren ein Verhalten nach ihren Grundsätzen zu fordern, von dem man sich selbst aber ihnen gegenüber dispensiert.

Wer sich auf christliche Grundsätze beruft, wird sich gefallen lassen müssen, daß man sein eigenes Verhalten danach prüft. Und da ist es denn doch nicht ganz sicher, ob Lessing im Verlauf seiner Polemik — hier und später — sich von dieser christlichen Liebe all seinen Gegnern, besonders Goeze gegenüber hat leiten lassen. Er faßte, scheint es, wie das ja häufig geschieht, die christliche Liebe von ihrer bequemen, aber nicht von ihrer charakteristischen Seite auf; er deutete sie passiv: „laß dich von den andern liebevoll behandeln“, während sie in Wirklichkeit aktiv gemeint ist: „behandle die andern liebevoll“.

Aber trotzdem kann Lessing im „Testament Johannis“ die christliche Liebe in ihrem vollen Ernst gemeint haben. Die empirischen Abweichungen davon können sich auch einfach aus der Spannung zwischen Ideal und Wirklichkeit erklären — einer Spannung, an der ja doch nicht nur Lessing laboriert. Trotzdem steht fest, daß Lessing hier zu einer neuen Erfassung der

[1]) H. XVI, 22: „belesen in der Schrift wie der Teufel“.

Religion durchdringt: Religion ist ihrem Kern nach nicht Dogma, nicht Lehre, sie ist praktische Betätigung oder genauer: Gesinnung, die sich in praktische Betätigung umsetzt. Damit ist ein verheißungsvoller Schritt über den Intellektualismus der Orthodoxie wie des Deismus und der Aufklärung in der Richtung auf den Neuprotestantismus getan[1]). Kant hat, indem er die Religion als Angelegenheit der praktischen Vernunft erfaßte, Lessingsche Gedanken zu Ende gedacht und ihnen die wissenschaftliche Vollendung gegeben. Mit ihnen beiden, nicht erst mit dem Epigonen Schleiermacher, beginnt die neue, die unintellektualistische Auffassung der Religion.

Den christlichen Dogmen gegenüber half sich hier Lessing allerdings bloß mit einer Gewaltmaßregel: er ignorierte sie ganz. Das ist erklärlich und war geschichtlich kaum anders möglich. Erst mußte man in aller Schärfe die Religion als Gesinnungsreligion begreifen, ehe man die Unbefangenheit erlangte, nun auch in lehrhaften Formulierungen nicht bloß intellektualistische Spielereien, sondern die gedankliche Formulierung praktisch-religiöser Motive zu entdecken. Wir haben an anderer Stelle[2]) bereits gesehen und werden auch fernerhin sehen, daß Lessing auch hier schon den Weg der Zukunft beschreitet und eine positive Haltung zu einigen Dogmen einzunehmen beginnt, natürlich keine gläubige, aber eine verständnisvolle. Außerdem könnte es vorläufig noch scheinen, als werde die Religion einfach mit der Ethik identifiziert.

Es stecken also in diesen beiden kleinen Schriften gegen Schumann höchst verheißungsvolle Ansätze. Man erwartet, daß Lessing die hier ausgesprochenen oder genauer: hinter der Verhüllung gedachten Gedanken weiter verfolgen und demgemäß etwa zeigen wird, wie die Religion zum praktischen Verhalten führt („Testament") oder inwiefern sie den Beweis für ihre Wahrheit in sich selbst trägt („Beweis"). Aber nichts davon geschieht, diese Ansätze bleiben ohne Fortsetzung. Das machte die leidige

[1] Lessing selbst ist auf dieser Bahn noch weiter geschritten: vgl. Nathan IV, 7 und unten den Abschnitt über die Ergebenheit in Gott.

[2]) Siehe oben S. 92, 93.

Polemik. Lessings Gegner waren ja gerade Leute, welche bebestimmte Lehren für die Hauptsache am Christentum hielten; wollte er sich mit ihnen auseinandersetzen, so mußte er auf ihre Gedanken eingehen. Das heißt: er mußte sich von ihnen den Gegenstand seiner Erörterungen vorschreiben lassen.

Das ist der Grund, weshalb die folgenden polemischen Schriften sachlich fast ganz unergiebig, fast ganz negativ sind; Lessing muß in ihnen zeigen, daß seine Gegner Unrecht haben. Das zeigt er mit viel Geschick und Gewandtheit, er verschärft dabei manche Kritik am Luthertum, führt gelegentlich früher Gesagtes breiter aus, aber eine positive Weiterbildung und -entwicklung der im „Beweis" und im „Testament" vorhandenen Keime erfolgt nicht.

Die Darstellung kann sich verhältnismäßig kurz fassen.

4.

Der nächste, der — die wie die Dinge nach Lessings Willen nun einmal gingen — Lessing ein bestimmtes Pensum zu erledigen gab, war sein „Nachbar", der Wolfenbüttler Superintendent Reß[1]). Er führt die Verteidigung des Christentums historisch. Während Schumann gegen Reimarus zu zeigen suchte, auf welche Weise sich die Wahrheit des Christentums zur Evidenz bringen lasse, konzentriert sich Reß auf den Nachweis, daß das angefochtene Hauptfaktum — die Auferstehung Jesu — historisch sei. Dabei sieht auch Reß nur in dem Fragmentisten seinen Gegner, den berühmten Herausgeber behandelt er achtungsvoll.

Die Streitfrage lag ja nicht ganz rein. Auf der einen Seite hatte Reimarus seinen Gegnern die Polemik sehr leicht gemacht; es gehörte kein großer Scharfsinn dazu nachzuweisen, daß seine groteske Leichendiebstahlgeschichte unhaltbar sei. In diesem Punkt ist also Reß dem hämischen Fragmentisten überlegen, und es ist nicht ganz unberechtigt, wenn er sagt, Kritikern wie

---

[1]) Reß, Die Auferstehungsgeschichte Jesu Christi gegen einige im vierten Beitrage zur Geschichte und Literatur aus den Schätzen der Herzoglichen Bibliothek zu Wolfenbüttel gemachte neuere Einwendungen verteidiget. Braunschweig 1777.

Reimarus komme es auf handgreifliche Widersprüche in ihren eigenen Ausführungen nicht an, sofern sie nur der christlichen Religion damit einen Stoß versetzen könnten: „Man sagt [1]), was man dagegen [gegen das Christentum] auftreiben kann, ohne sich darum zu kümmern, ob das immer zusammenhängt, ob nicht eins das andere wieder aufhebt."

Auf der andern Seite aber entwickelt Reimarus, solange er sich mit seiner Kritik rein im Negativen hält, eine außerordentliche Schärfe und Klarheit der Gedanken. Mochte Reimarus' eigene Geschichtskonstruktion noch so falsch sein, in der bloßen Negation ist er Meister. Hier war nun Reß unfähig, in der negativen Kritik des Fragmentisten irgend etwas Berechtigtes anzuerkennen, er versagte vollständig. Und er mußte versagen, denn für ihn stand das Resultat schon fest, bevor die Untersuchung begonnen hatte; es war Glaubenssache für ihn. Jeder der Evangelisten, das ist seine Überzeugung [2]), hat „unter dem Einflusse Gottes" geschrieben; daraus folgt, daß „unter ihnen kein Widerspruch sein kann". Woher aber dann die Verschiedenheiten der Berichte? Jeder schrieb „der besonderen Absicht, die sie dabei hatten, gemäß"; daraus ergibt sich dann von selbst für die inspirierten Autoren, „daß der eine diesen, der andere jenen Umstand berührt, ausläßt, kurz, weitläufig erzählt", und für den Leser, daß es seine Schuldigkeit sein müsse, „dem einen Evangelisten aus den andern zuzusetzen".

Von diesem Standpunkt aus gelingt es ihm denn, vermöge einer furchtbaren Harmonistik alle Evangelisten im vollständigen Einklang miteinander zu finden, weil das Dogma es so verlangt. Selbstverständlich überall bona fide. Da er ja an die Verbalinspiration glaubt, so sieht er nicht bloß keine Widersprüche, er hält es auch obendrein für unbegreiflich, wie ein ehrlicher Mann welche sehen kann. Den Fragmentisten hält er daher geradezu für einen Verblendeten, der nicht sehen, sondern widersprechen *will* [3]).

---

[1]) Reß, S. 31.
[2]) Reß, S. 69.
[3]) Reß, S. 145.

Bei seiner geistigen Konstitution, das muß man ihm zugute halten, konnte Reß gar nicht anders verfahren. Denn wie kann man von einem Mann, der eine blaue Brille trägt, etwas anderes erwarten, als daß ihm die ganze Außenwelt blau ercheint? Und wie kann man von einem inspirationsgläubigen Menschen, der die Bibel „durch die Brille seiner Harmonie" lesen muß [1]), etwas anderes erwarten, als daß er darin vollständige Harmonie findet? — Lessing aber verlangte das — und verfiel damit in den Erbfehler aller Aufklärer, die da meinen, religiöse Überzeugungen — sei es nun Glaube oder Aberglaube — mit wissenschaftlicher Kritik bekämpfen zu können. Und weil Reß bei seiner Harmonistik immer genau das Gegenteil des Richtigen traf, wurde Lessing ungeduldig und grimmig — er bedachte nicht, daß Reß sozusagen nichts dafür konnte. So geriet Lessing in die Stimmung, die für den Aufklärer in dieser Situation typisch ist und die, solange er Polemik treibt, kaum von ihm überwunden werden kann, die Stimmung überlegenen Hohnes. Nur ein wirksames Hilfsmittel gibt es dagegen: gegen solche in den Scheuklappen ihrer religiösen Vorurteile befangenen Männer nicht zu polemisieren. Lessing aber polemisierte doch! Die Stimmung des Hohnes mußte um so mehr in ihm Herr werden, als er seinem Gegner, auch abgesehen von dessen dogmatischer Farbenblindheit, geistig turmhoch überlegen war.

5.

1. Während Lessings Schrift gegen Reß, die „Duplik", anfangs sich noch in ruhigen Bahnen bewegt, wird die Erörterung von dem Moment an heftig, wo Lessing auf die Einzelargumente seines Gegners eingeht und dessen gewalttätig-fromme Harmonistik erbarmungslos zu zerzausen beginnt. Schon seine am Eingang ausgesprochene Bemerkung [2]), er wisse nicht, wie weit ihn seine Geduld begleiten werde, zeigt, daß er höchst ungeduldig ist, und am Schluß ist ihm ja dann selbst die auffallende Veränderung seines Tones zum Bewußtsein gekommen [3]); er erklärt sie aus

[1]) H. XVI, 69.
[2]) H. XVI, 37.
[3]) H. XVI, 91.

der Empörung über die von Reß beliebte „Misshandlung der Vernunft und Schrift“. Zwar ist Reß nur einer von vielen Sündern [1]); aber ihn hat er gerade in seinen Fingern, auf ihn entlädt sich all sein Grimm über die unzähligen Sünden, welche die Orthodoxie im Lauf der Jahrhunderte gegen „Vernunft und Schrift“, d. i. gegen eine vernünftige Interpretation der Schrift begangen hat.

Darnach ist die Meinung [2]) zu berichtigen, daß die Veränderung

[1]) Gelegentlich macht Lessing diesen Gedanken zu Reß' Entschuldigung geltend, H. XVI, 78: „Er ist im Grunde nicht schlimmer als sie alle; und wenn in Gesellschaft unsinnig sein den Unsinn entschuldigt, so ist er hinlänglich entschuldigt.“

[2]) Vgl. Röpe, Joh. M. Goeze, eine Rettung 1860, S. 170; auch noch Erich Schmidt. — Am 10. Januar 1778 starb Eva, am 28. Januar hat C. A. Schmidt in Braunschweig die „Duplik“ nicht bloß in Händen, sondern er hat sie bereits in aller Gemächlichkeit gelesen, er hat sich „rechte Zeit zum Schmecken genommen“. Er hat sie also schon vor dem 28. Januar erhalten, ohne daß sich sagen ließe, wie lange vorher. Zwischen dem Tode Evas und der Ausgabe der „Duplik“ liegen demnach nur zwei Wochen. Diese Zeit wird aber der Verlag gebraucht haben, um die Revision des Druckes und die Buchbinderarbeit haben vornehmen zu lassen; ja, zwei Wochen sind für die verhältnismäßig umfangreiche „Duplik“ — sie war 157 Seiten stark — wahrscheinlich zu wenig. Zieht man auch Lessings Gewohnheit, den Druck beginnen zu lassen, ehe das Manuskript fertig war, mit in Rechnung, so könnte es sich nur um die letzten Seiten handeln, welche nach Evas Tod geschrieben sein könnten. Der Umschwung der Stimmung ist aber bereits in der ersten Hälfte des Buches eingetreten, H. XVI, 37; also schon aus Gründen der Chronologie kann Evas Tod dafür nicht verantwortlich gemacht werden, vgl. Boden, Goeze und Lessing, 1862, S. 190. — Das Wahrscheinliche ist, daß die „Duplik“ schon vor Evas Tod im Manuskript abgeschlossen wurde. Nicht bloß die Chronologie, nicht bloß die Wahrscheinlichkeit, daß auch ein Lessing während der Unruhe des kurz vor Weihnachten bewerkstelligten Umzuges und während der Aufregung der mit Evas Entbindung (25. XII) beginnenden „traurigsten vierzehn Tage“ (Brief vom 5. I. 1778) nicht viel wird haben arbeiten können, sondern auch eine Briefstelle spricht dafür. Am 3. I. 1778 schreibt er, daß er schon wieder an seine „theologische Scharmützel zu denken anfange“; er denkt dabei aber nicht mehr an Reß, sondern an Goeze. Das heißt, die „Duplik“ war seit einiger Zeit fertig, jetzt konnte eine neue Arbeit beginnen: die Streitschriftenserie gegen Goeze.

in Lessings polemischem Ton durch den Schmerz um den Tod Evas, der während der Abfassung der „Duplik“ gegen Reß eingetreten sei, hervorgerufen wurde. Wohl fühlte er ihn aufs tiefste. Aber diese Erklärung wäre für Lessing doch zu sentimental: er hätte seinen Groll gegen die Vorsehung an einem gänzlich Unbeteiligten ausgelassen! Nein, nicht der Tod Evas reizte ihn, sondern die blöde Harmonistik des Gegners.

2. Prinzipiell bietet die Schrift nichts Neues, sie führt nur Früheres weiter aus. Reß hatte auf Grund der Verbalinspiration die zehn von Reimarus aufgedeckten Widersprüche für nicht vorhanden erklärt und die Geschichtlichkeit der Auferstehung behauptet. Dadurch ist klar vorgeschrieben, was Lessing zu leisten hat: er muß die Verbalinspiration bekämpfen, das Vorhandensein der zehn Widersprüche aller Harmonistik zum Trotz nachweisen, und er müßte die Konsequenzen daraus für den Streit um die Auferstehung Christi ziehen.

Er müßte — nämlich wenn er seine Gedanken offen aussprechen wollte. Aber er verfährt, seiner Methode gemäß, wieder anders und entwickelt auch hier eine Scheintheologie. „Die Auferstehung Christi“, so unterscheidet er seine fingierte Position von der bejahenden der Orthodoxie und der verneinenden des Reimarus, „k a n n[1]) ihre gute Richtigkeit haben, ob sich schon die Nachrichten der Evangelisten widersprechen“. Dadurch soll dem Streit um die zehn Widersprüche alles Bedenkliche genommen und unter dem Schutz dieser Fiktion um so größere Freiheit für die kritische Erörterung der Einzelwidersprüche gewonnen werden.

Offen erklärt er, daß er, indem er für die unumwundene Anerkennung der zehn Widersprüche eintritt, die Inspirationslehre stürzen und die Mißhandlung der biblischen Schriften nach harmonistischer Methode lächerlich machen will. Dafür will er

---

[1]) Formal ist natürlich dieser Satz auch in Lessings Sinn richtig. Trotz der Widersprüche im einzelnen könnte doch die Haupttatsache historisch sein — wenn es nicht noch andere Gegenargumente gäbe. Das hier verschwiegene entscheidende Gegenargument ist: es gibt keine Wunder.

es durchsetzen, daß man die biblischen Schriftsteller wie jeden Profanschriftsteller liest, d. h. nach historisch-kritischer Methode. Er führt sie als völlig harmlos ein; die Widersprüche, welche sie aufdecke, seien „von ganz und gar keiner Erheblichkeit“ [1]). Aber diese Versicherung ist ebenso unwahr wie seine Beteuerung, daß er erst „nach vielfältigen Versuchen, ihn nicht zugeben zu dürfen“, den Vordersatz (d. h. das Vorhandensein von Widersprüchen) anerkannt habe. So sicher steht er auf seinem neu errungenen Boden, daß es ihm gelingt, den Verteidiger der Inspiration vollends ins Unrecht zu setzen und ihn zu einem Thersites [2]) zu stempeln, einem albernen Kalumnianten, der den Evangelisten „nichts Geringeres als eine vorsätzliche Lüge Schuld“ gibt [3]). Er treibt die Sache, fast könnte man sagen, den Scherz so weit, daß er schon in dem Titel seiner Schrift „Duplik“ es zum Ausdruck bringt, daß er als Verteidiger der Evangelisten gegen ihre Ankläger angesehen werden will [4]).

Ist es ihm erst einmal gelungen, der historisch-kritischen Methode das Hausrecht in der lutherischen Kirche zu erobern, so braucht er sich um das Weitere keine Sorge zu machen: sie wird dann auch das Hauptfaktum selbst unter die Lupe nehmen und nachweisen, daß das Gebäude des Christentums „auf lauter Seifenblasen“ ruht [5]), nämlich auf der Sage [6]) von der Auferstehung Christi.

Über die eigene Religion Lessings ist nichts in dieser Schrift enthalten. Das einzige positive Ergebnis ist bloß wissenschaftlicher Natur: der richtige Grundsatz für die Lektüre der biblischen Schriften. Man soll sie ohne dogmatische Brille so lesen, daß

---

[1]) H. XVI, 40.

[2]) H. XVI, 53: „eure engbrüstige, lahme, schielende, thersitische Harmonie“.

[3]) H. XVI, 59.

[4]) H. XVI. 90, Anmerkung. Der erste Angreifer sei der Fragmentist, der zweite Reß; jedem habe Lessing eine Verteidigung der Evangelisten gegenüberstellt: dem ersten die „Gegensätze“, dem zweiten die „Duplik“.

[5]) H. XVI, 33.

[6]) Siehe „Über den Beweis des Geistes und der Kraft“, den drittletzten Abschnitt, H. XVI, 14.

man bloß darauf achtet, „was jeder selbst sagt“, und man kann aus ihnen die Entstehungsgeschichte des Christentums nur nach historisch-kritischer Methode rekonstruieren.

Eine wärmere Würdigung wenigstens der neutestamentlichen Schriften gelang ihm noch nicht; er wollte bekanntlich die Bibel für sein geplantes Unternehmen „das Beste aus schlechten Büchern“ benutzen. Aber trotz dieser kühlen, bloß kritischen Stellung hat Lessing durch Aufstellung dieses Grundsatzes für das Verständnis der Bibel sehr viel geleistet. Er dachte nur an wissenschaftliches Verständnis dieses „Elementarbuches“. Man lese es genau wie jedes andere Buch, und das Übrige wird sich finden.

III. Krieg.

1.

1. Von demselben — wie man will — massiven oder naiven Dogmen- und Wunderglauben wie Schumann und Reß ist auch Johann Melchior Goeze erfüllt. Daß er aber doch ein anderer Mann ist als sie, zeigt sich schon darin, daß er nicht die vom „Verfasser der Fragmente hinterlassene Mißgeburt“, sondern ihren „Pflegevater“ selbst [1]) angreift und sich so den gefährlicheren Gegner aufsucht.

Ihn trieb dazu ein Zug seines Wesens, den er mit Lessing gemein hatte: beide waren dem Dienst der Wahrheit leidenschaftlich ergeben. Nur war die Wahrheit für beide etwas ganz Verschiedenes, und so machte der Dienst derselben Herrin sie zu Gegnern.

Johann Melchior Goeze war beatus possidens. Ihm hatte die Wahrheit sich ganz und gar erschlossen: in der heiligen Schrift hatte der heilige Geist sie ausgesprochen, in späteren Zeiten hatten die lutherischen Gottesmänner sie zu Nutz und Frommen auf symbolische Bücher gezogen, mit ihnen war man gegen Irrtümer gesichert bis ans Ende der Tage. Denn „es ist in dem Lehrbegriff unserer Kirche, so wie solcher in den symbolischen Büchern verfasset ist, nichts mehr zu reformieren, er hat keine Schlacken, von welchen er gereinigt werden müßte, er ist dem

[1]) Joh. M. Goeze, Etwas Vorläufiges, S. 40.

Worte Gottes völlig gemäß, er ist zu einer seligmachenden Erkenntnis der Wahrheit zur Gottseligkeit vollkommen hinlänglich"[1]. Der Inhalt dieser Wahrheit läßt sich ganz genau angeben, es sind (und diesen Glaubensinhalt Goezes muß man sich nur gegenwärtig halten, um seinen Gegensatz gegen Lessing sofort zu verstehen), „die Lehren von der heiligen Dreieinigkeit, von der ewigen Gottheit Christi, von der Vereinigung beider Naturen in seiner Person, von der Mitteilung der göttlichen Eigenschaften an die menschliche", ferner „die Lehren von der Wahrheit und von der Kraft des Wortes Gottes, von der Kraft der heiligen Sakramente, von der wesentlichen und wahrhaftigen Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im heiligen Abendmahle, von der Bekehrung eines Sünders zu Gott, von der Rechtfertigung aus Gnaden, ohne des Gesetzes Werke, allein durch den Glauben, von der Untüchtigkeit der besten Werke der Menschen zu einiger Genugtuung für die Sünden, von der Genugtuung Jesu für uns, und von seiner an unserer Statt geleisteten vollkommenen Erfüllung des Gesetzes, von der Allgemeinheit der Gnade Gottes in Christo Jesu", zu welchen Haupt- und Grundartikeln aber sich dann noch „andere damit unmittelbar verbundene und von diesen Artikeln unzertrennliche Lehrsätze" gesellen[2]. Das ist die Wahrheit, und sie ist darum so wichtig, weil von ihr die Seligkeit abhängt; jeder muß dereinst von diesem seinem „Lehrglauben" — wie Goeze ihn mit einem höchst treffenden Terminus nennt[3] — Rechenschaft ablegen.

2. Was hat nun Lessing dieser Wahrheit entgegenzusetzen?

Ihren Inhalt negiert er von A bis Z; einem Privatbrief zufolge hat er ihn wahrscheinlich als „kompleten Nonsens" betrachtet[4]; statt dessen preist er das Suchen nach Wahrheit als

---

[1]) Goeze, Die gute Sache des wahren Religionseifers, überhaupt erwiesen: insonderheit aber gegen den Verfasser des zu Berlin 1767 herausgekommenen Traktats vom falschen Religionseifer, verteidigt. Hamburg 1770. Seite 151.

[2]) Religionseifer, S. 127, 128.

[3]) Religionseifer, S. 232.

[4]) Brief an Moses Mendelssohn vom 1. Mai 1774.

seligmachend. Es sind die berühmten, viel gerühmten Worte aus der „Duplik“ gegen Reß[1]): „Nicht die Wahrheit, in deren Besitz irgend ein Mensch ist oder zu sein vermeinet, sondern die aufrichtige Mühe, die er angewandt hat, hinter die Wahrheit zu kommen, macht den Wert des Menschen. Denn nicht durch den Besitz, sondern durch die Nachforschung der Wahrheit erweitern sich seine Kräfte, worin allein seine immer wachsende Vollkommenheit besteht. Der Besitz macht ruhig, träge, stolz —

Wenn Gott in seiner Rechten alle Wahrheit und in seiner Linken den einzigen immer regen Trieb nach Wahrheit, obschon mit dem Zusatze, mich immer und ewig zu irren, verschlossen hielte und spräche zu mir: ‚Wähle!‘ ich fiele ihm mit Demut in seine Linke und sagte: ‚Vater, gib! die reine Wahrheit ist ja doch nur für dich allein!‘“

Es ist kein Wunder, daß Goeze diese Worte schlechthin für „Unsinn“ erklärte[2]), und es ist nicht ohne Wirkung, wie er ihnen sein eigenes Bekenntnis zur Wahrheit entgegenstellte[3]): „Wenn Gott mir in seiner Rechten den einzigen immer regen Trieb nach Wahrheit, aber mit dem Zusatze: mich immer und ewig zu irren, und in der Linken das allerschröcklichste Schicksal, vernichtet zu werden, vorhielte, und sagte: wähle! so würde ich mit Zittern in seine Linke fallen und sagen: Vater, vernichte mich! Denn gehört die reine Wahrheit allein für Gott, bin ich in ewiger Gefahr zu irren, so ist kein Augenblick möglich, da ich versichert sein könnte, daß ich nicht irre, und dabei einen immer regen Trieb nach Wahrheit zu haben, das ist der schröcklichste Zustand, in welchem ich mir eine menschliche Seele denken kann.“

Hier scheidet sich alte und neue Zeit. Die reine Wahrheit ist dem unermüdlichen Diener der Wahrheit das verschleierte Bild zu Sais, kein Sterblicher darf und kann sie schauen. Aber diese Resignation macht ihn nicht müde und skeptisch, sie lähmt sein Denken nicht, vielmehr stellt sie ihm eine neue, schwere

[1]) H. XVI, 26.
[2]) Neudruck, S. 85.
[3]) Neudruck, S. 90.

doch lockende Aufgabe: festzustellen, wie weit eben die Kräfte des menschlichen Geistes reichen. Und schon war der große Denker von Königsberg am Werk, diese Aufgabe zu lösen. In diesen Sätzen Lessings steckt das Problem von Kants Vernunftkritik.

Goeze verstand das nicht mehr und konnte es seiner ganzen geistigen Organisation nach nicht mehr verstehen. Andererseits läßt sich nicht verkennen, daß die polemisch-pointierte Form, in der Lessing seinen Gedanken aussprach, zum mindesten einseitig ist. Vom bloßen Suchen kann selbstverständlich kein Mensch leben, beim bloßen Suchen ohne Finden würde auch ein Lessing nicht imstande sein, seine Kräfte zu erweitern, er müßte aus Mangel an Nahrung verhungern. Vielmehr ist das der Sinn seiner Worte: wenn auch die reine Wahrheit nur Gott vorbehalten ist, so kann doch der Mensch etwas von der Wahrheit erkennen; zwar ist dann das, was er erreicht, strenggenommen Irrtum, aber doch nicht bloßer Irrtum, sondern Irrtum verbunden mit Wahrheit. Und der Wert des Menschen dürfte doch nicht ganz unabhängig davon sein, wieviel Wahrheit seinem Irrtum beigemischt ist. Lessing selbst war auch kein bloßer Sucher, auch er hatte bestimmten Besitz [1]).

Die wissenschaftliche „Wahrheit“ Goezes war allerdings veraltet, doch die Lessings war erst in der Bildung begriffen. Aber mehr noch kommt es auf die religiöse Wahrheit an. Auf diesem diffizilen Gebiet ist ja nun ein Vergleich, wieviel der eine, wieviel der andere davon besessen hat, nicht durchführbar; darüber läßt sich mit Sicherheit nicht urteilen. Aber soviel läßt sich doch sagen, daß auch Goeze nicht einfach aus dem Reich der Wahrheit hinausgeworfen werden darf. Auch ihm kommt die Einsicht des weisen Nathan zugute, „daß Ergebenheit

In Gott von unserm Wähnen über Gott
So ganz und gar nicht abhängt“.

---

[1]) „Er war ein Sucher etwa so, wie eine Art von Fernrohren diesen Namen trägt; man versteht darunter nicht Gläser, womit man nichts findet; Weite des Gesichtsfeldes und Klarheit sind ihnen vor andern eigen“. Hebler, Lessing-Studien, 1862, S. 129.

Mochte sein Wähnen noch so reich an Irrtum sein, so steckte dahinter doch eine wirkliche „Ergebenheit in Gott", er hatte religiöses Leben in sich. Und in zwei Punkten war er jedenfalls den Aufklärern überlegen: an Stelle ihres Stolzes auf die natürliche Güte des Menschen herrschte bei ihm das demütige Bewußtsein von der Mangelhaftigkeit des empirischen Menschen, und an Stelle ihrer selbstzufriedenen Werkgerechtigkeit herrschte bei ihm die Überzeugung, daß der Mensch der Sinneserneuerung bedürfe. Und während sie tief im Eudämonismus steckten und dem Leid aus dem Wege gingen, bejahte er entschlossen und freudig das Leid. In beiden Punkten aber ist Lessing, wie sich zeigen wird, vom Geist der Aufklärung imprägniert.

Beide Männer also besaßen nicht die reine Wahrheit, aber beide besaßen Wahrheitselemente. Und das mußte zum Konflikt führen.

3. Der eine war aber tief davon durchdrungen, daß er die reine Wahrheit besitze: sie mußte er verteidigen gegen wen es auch sei. Zugleich war ihm ein Wächteramt anvertraut, als ein guter Hirte hatte er seine Herde zu weiden, und am jüngsten Tage hatte er darüber Rechenschaft abzulegen, wie er seines Amtes gewaltet hatte. Da war es Pflicht für ihn, nicht bloß abstrakt für die Wahrheit einzutreten, sondern ganz konkret die Christen seiner Gemeinde bei der seligmachenden Wahrheit zu erhalten. Die Irrenden mußte er milde zurechtweisen, dem Verführer aber, der wie ein reißender Wolf in die Herde einzubrechen drohte, mußte er im Kampf entgegentreten. So hat die Pflicht ihn zum Kampf getrieben. Furchtlos und treu, das Gegenteil einer „theologischen Memme" [1]), hat er getan, was er als treuer Streiter Christi tun mußte, allerdings nicht ohne Freude am Streit, nicht ohne die üblen Angewohnheiten des gewohnheitsmäßigen Polemikers, der er allmählich wurde, dazu intolerant aus Prinzip. Man kann nicht ohne Wohlgefallen sehen, wie dieser Orthodoxe von echtem Schrot und Korn mit ungebrochener Energie sich leidenschaftlich gegen eine neue Zeit wehrt, die er nicht mehr versteht.

---

[1]) H. XVI, 167.

Weil er aber gar kein inneres Verhältnis zu den Problemen der neuen Zeit hat, so ist all sein Kämpfen umsonst. Nie kann er sie sachlich fassen, nie von innen heraus widerlegen. Immer operiert er mit denselben Mitteln: er mißt alles nach der nun einmal unfehlbar feststehenden Wahrheit, die er, der Hamburger Hauptpastor, wie seine Westentasche kennt; er beweist sie nicht, das hat er nicht nötig, aber er legt sie als eine untrüglich messende Elle jeder fremden Meinung an. Er legt den Finger darauf, daß die Irrtümer in der Lehre die Quelle des Lasters werden, und endlich appelliert er an das Gewissen seines Gegners, wobei der Hinweis auf die letzte Stunde oder das jüngste Gericht nicht fehlt.

Dieser Mann war kein geschickter Debatter, aber ein kräftiger theologischer Haudegen. Der Religionseifer, so charakterisiert er sich selbst[1]), „ist dasjenige bei einem guten Streiter Jesu Christi; was die Tapferkeit bei einem weltlichen Kriegsmanne ist“. Das Bewußtsein der Unfehlbarkeit, das ihn bei all seinen Fehden durchdrang, brachte ihn nicht ohne Grund in den Ruf des Hamburgischen Papstes. Und die Unentwegtheit, mit der er überall sein Sprüchlein vortrug, verschaffte seinem Auftreten einen leisen Anflug von Komik.

Seine Übung aber in polemischer Auseinandersetzung hatte seinen Blick geschärft. Mit einem Wort: er war ein besserer Theologe und er war klüger als die Schumann und Reß. Auch seine intime Gegnerin Elise Reimarus[2]) muß anerkennen, daß „der Schurke“ — das war der übliche Terminus für diesen geraden Glaubenseiferer in diesem Kreise, der überzeugt war, durch sein Beispiel der Welt zu zeigen[3]), „daß es außer dem Christentum nicht nur ebenso gute, sondern auch etwas bessere Menschen gibt als in demselben“ — daß „der Schurke wenigstens noch mehr Verstand hat als der ganze Haufe der Schwarzröcke insgesamt“. Goeze erkannte mit sicherem Blick, daß Lessing nicht mit offenem Visier kämpfte; er durchschaute, wenn nicht

[1]) Religionseifer, S. 91.

[2]) Neues Lausitzisches Magazin 1861, S. 221.

[3]) Ebenda, S 208.

die ganze verzwickte Feinheit seiner Taktik, so doch seine Endabsicht, die auf Untergrabung des Luthertums gerichtet war; er unterschied, wie er es mit einem glücklichen biblischen Bild ausdrückte, „Jakobs Stimme und Esaus Hände“ [1]). Da gab es für ihn kein Zaudern mehr: er mußte als ein beherzter Streiter Christi das Schwert ziehen, um die Wahrheit zu verteidigen und die Seelen der Gemeindeglieder vor Verführung zu schützen.

Mochte sein Gegner diesmal auch der angesehenste und seit seinen Fehden gegen Lange und Klotz gefürchtetste Schriftsteller Deutschlands sein, das konnte ihn nicht hindern, seine Pflicht zu tun und sich „diesem Goliath gerade entgegenzustellen“ [2]); ja, daß die Verführung in so glänzender Gestalt erschien, zwang ihn um so mehr, öffentlich dagegen aufzutreten. Mochte ihm auch Spott und Hohn bevorstehen, er war bereit, das Leiden Christi auf sich zu nehmen. Kein Zweifel, die größere Wahrhaftigkeit und die größere Leidensbereitschaft finden wir auf Goezes Seite. Allerdings ist es in Praxis für den, der die kirchenpolitische Macht in Händen hat, nicht schwer, das „Martyrium“ zu ertragen; es tut nicht sonderlich weh. Für Lessing stand aber doch schließlich, wenn die Sache ernst wurde, nicht weniger als seine Existenz auf dem Spiele. Es gehörte — trotz all der Winkelzüge — damals doch großer persönlicher Mut dazu, die Fragmente zu veröffentlichen und mit den Theologen so anzubinden, wie Lessing es tat.

Bei der Beurteilung der nun sich entspinnenden Fehde zwischen Goeze und Lessing ist zweierlei streng auseinander zu halten: ob Goeze Lessings versteckte polemische Absicht richtig erraten hat und ob seine eigene Position theologisch haltbar ist. Wir wissen bereits, daß Goeze im ersten Punkt recht hatte.

4. Zum Überfluß wiederhole ich, damit auch nicht der leiseste Zweifel sein kann, die authentischen Zeugnisse, die uns darüber vorliegen. Lessing selbst rechnet sich nach jenem wichtigen Brief vom 9. 1. 1771 zu den „ehrlichen Leuten, die den Umsturz des abscheulichsten Gebäudes von Unsinn nicht anders

[1]) Neudruck, S. 80.

[2]) Lessings Schwächen, 3. Stück, S. 120.

als unter dem Vorwande, es neu zu unterbauen, befördern können". Elise Reimarus, die an den vertrauten Gesprächen, welche der Veröffentlichung der Fragmente vorausgegangen waren, teilgenommen hatte, bezeichnet — noch vor Veröffentlichung der wichtigsten Fragmente — Lessings Absicht in einem Brief an Hennings[1]) genau ebenso: „Dagegen wird ein allmähliches Untergraben des Gebäudes gewiß bald den gänzlichen Umsturz desselben nach sich ziehen und keinen Gedanken zum Wiederaufbauen übrig lassen. Das ist die Ursache, warum Lessing die Gestalt annimmt, die Sie Maske nennen". Nichts anderes behauptet Goeze, wenn er meint[2]), daß Lessings Bemühungen um die Fragmente mehr den Zweck hätten, die christliche Religion „zu untergraben, zu stürzen, wenigstens sie lächerlich zu machen, als sie zu verteidigen". Es kehren sogar dieselben Ausdrücke wieder wie bei Elise; fast könnte man auf den Gedanken kommen, Lessings Absicht, die im Reimarischen Kreis ja oft besprochen sein wird, sei auch anderen bekannt geworden und so in dem doch immerhin damals verhältnismäßig kleinen Hamburg auch Goeze zu Ohren gekommen. Aber nötig ist diese Annahme nicht, auch ohne Wink von außen mußte ein Mann wie Goeze die Sache durchschauen.

Was er im einzelnen Lessing zum Vorwurf macht, ist wesentlich dies: schon die Veröffentlichung der Fragmente habe er nicht einfach als Bibliothekar oder Gelehrter vollzogen, sie sei bereits, besonders da er ihren Verfasser noch in Schutz genommen habe, ein (indirekter) Angriff auf „unsere Religion und auf die heilige Schrift". Diesem indirekten Schritt habe Lessing in den „Gegensätzen" den direkten Angriff folgen lassen; daß er selbst kein Christ sei, habe ja Lessing mit dem „erschröcklichen Worte" zu erkennen gegeben, seine ganze Vernunft sträube sich gegen den Satz, daß Gott einen Sohn habe, der mit ihm gleichen Wesens sei. Endlich bemängelt er seine sonderbare Art, zu streiten; Lessing bestimme nichts durch richtige Erklärungen, er erlaube

---

[1]) 18. September 1776, Neues Lausitzisches Magazin 1861, S. 206.

[2]) Neudruck, S. 4.

sich Sophismen, Äquivoken (oder wie Goeze schreibt: Equivocen) und Fallacien, er wolle die Theaterlogik in die Theologie einführen. Deshalb ruft er allen Gliedern der Kirche zu: „Christen, lasset euch nicht verführen!"

2.

Diesem wuchtigen Angriff gegenüber, mit dem Goeze seine Zirkel störte, war Lessing plötzlich in die Defensive gedrängt: er mußte, wenn er seine bisherige Taktik fortsetzen wollte, zeigen, daß er nicht der gefährliche Mensch sei, für den Goeze ihn ausschrie. Daher tritt in den Schriften gegen Goeze das Sachliche und Gedankliche fast ganz zurück gegen das Taktische.

Bei der Künstlichkeit von Lessings Taktik ist es wiederum nötig, jede seiner Streitschriften unter die Lupe zu nehmen, um kurz ihren — verhältnismäßig geringen — Gehalt oder ihre formal-defensive Bedeutung festzustellen.

Die beiden ersten Schriften „Eine Parabel" und „Axiomata", welche nur auf einen Zeitungsartikel Goezes antworten und noch vor Goezes offizieller Kriegserklärung, seinem „Vorläufigen Etwas", erschienen sind, haben noch gemäßigteren Ton.

1. In der einleitenden Parabel, von welcher die erste Schrift gegen Goeze ihren Namen erhalten hat, hält Lessing an der Fiktion fest, daß die Frage nach dem „Grundriß" des christlichen Lehrgebäudes, d. h. in concreto die Frage nach der Historizität der Auferstehungsgeschichte, für seine Wahrheit gleichgültig sei. In der Bitte fordert er, daß Goeze ihn lediglich als Bibliothekar, der seine Schätze ohne Hintergedanken herausgibt, werten solle, und verlangt, daß Goeze eine Interpretation einer Lessingschen Stelle revozieren solle — ein Verlangen, von dem Goeze erklärt hat, er habe nie verstanden, was eigentlich damit gemeint sei[1]). In dem Absagungsschreiben endlich verbittet sich Lessing alle „zudringlichen Griffe" und erklärt kategorisch: „Ich will schlechterdings von Ihnen nicht als der Mann verschrieen werden, der es mit der Lutherischen Kirche weniger gut meinet als Sie". Das ist der springende Punkt des ganzen Konflikts: Lessing wollte

[1]) H. XVI, 99; dazu Goeze, Neudruck, S. 114.

nicht als der erscheinen, der er war. Er wollte ungestört seine Maske weiter tragen, und als Goeze sie ihm abriß, band er sie von neuem vor und schalt den, der es gewagt hatte, der Mitwelt sein wahres Gesicht zu zeigen, einen Verleumder. Daher sind alle Schriften Lessings gegen Goeze nur ein gewaltiger Staub, der aufgewirbelt wird, um die Position des Dahinterstehenden zu verhüllen.

Aufgewirbelter Staub ist auch die viel zitierte Anrufung Luthers und der Versuch, Luther gegen Goeze auszuspielen: wie er früher den Verteidiger der christlichen Dogmen zum Unchristen, den harmonisierenden Apologeten zum Verleumder der Evangelisten stempelte, so ist es auch nur ein taktischer Kunstgriff, wenn er jetzt den Eiferer für das Luthertum zum Nichtlutheraner macht. Peinlicher noch berührt es, wenn er seinem Gegner egoistische Motive unterschiebt, indem er andeutet, daß er nicht aus heiligem Eifer um die Sache Gottes, sondern aus einer „zärtlichen Empfindung für sein einträgliches Pastorat" handle [1]). Gewiß bedurfte die versuchte „Pastoralverhetzung der Obrigkeit" der Zurückweisung; aber dies ist doch etwas ganz anderes.

2. Mit der nächsten Schrift, den „Axiomata", scheint Lessing die sachliche Erörterung wieder aufzunehmen. Aber es scheint nur so; auch die scheinbar sachliche Erörterung dient bloß taktischen Zwecken, der eigenen Verteidigung, und zwar wird nicht die Sache, sondern die Person Lessings verteidigt.

Gleich an die Spitze stellt Lessing wieder die Forderung, nicht als Gegner der christlichen Religion gebrandmarkt zu werden; jeder Fingerzeig dahin ausgestreckt sei „Meuchelmord"! Und nachher zeigen die Axiome wieder ihren schon aus den „Gegensätzen" bekannten [2]) schillernden Charakter, der darauf beruht, daß Lessing nie sagt, was er unter Religion versteht — ob die lutherische Landesreligion oder seine anonyme Humanitätsreligion.

Der erste Satz „Die Bibel enthält offenbar mehr als zur Religion gehöret", ist, auch wenn er von der christlichen Religion

[1]) H. XVI, 101, Goeze war recht wohlhabend.

[2]) Siehe oben S. 90.

gilt, richtig; der Mantel, den Paulus einst in Troas vergessen hat, hat schlechterdings mit der Religion nichts zu tun. Zweifelhaft aber ist es schon, ob Lessing wirklich, was der Satz doch seinem Wortlaut nach deutlich voraussetzt, der Meinung ist, daß die Bibel Religion enthalte, oder ob der Satz nicht bloß formalen Wert zur Verteidigung gegen Goeze hat: ausdrücklich habe er dies Enthaltensein von Religion in der Bibel nicht geleugnet, obwohl er es für sich — im Geheimen — leugne. Absichtlich irreführend aber verfährt er, wenn er den Anschein erweckt, als habe die von ihm vertretene Scheidung verschiedener Elemente in der Bibel den Zweck, die Bibel gegen „unzählige Einwürfe und Spöttereien" zu schützen.

Er, der die Bibel gelegentlich, wenn auch vielleicht mit der in einem Privatbrief gestatteten pointierten Übertreibung, zu den schlechten Büchern rechnet, wollte mit Hilfe dieser Unterscheidung selbstverständlich die Autorität der Schrift erschüttern. All ihren Teilen, welche keine Religion enthielten, war ja dadurch mit einem Schlage ihr göttliches Ansehen geraubt. Und Lessing wußte ganz genau, daß die Abgrenzung der Teile, welche Religion enthalten, von denen, welche keine enthalten, sehr schwer sei, daß also auch deren Autorität in Mitleidenschaft gezogen werde. Er will also das göttliche Ansehen der Schrift auch bei den Lutheranern einschränken, um dadurch die spätere völlige Aufhebung vorzubereiten.

Das zweite Axiom zieht aus dem ersten nur die selbstverständliche Konsequenz, daß die Bibel in diesem Mehreren fehlbar sei. Und zwar bezeichnet Lessing alle historischen Stücke der Bibel als fehlbar. Damit ist — auf die Masse gesehen — der größeren Hälfte der Bibel der Offenbarungscharakter entzogen. Daß Lessing dabei den übrigen Inhalt der Schrift als unfehlbar gelten läßt, gehört zu seiner Scheintheologie.

Der Verhüllung der eigenen Position und dem Zweck, seine Gedanken als völlig harmlos erscheinen zu lassen, dient auch das nächste Axiom „Der Buchstabe ist nicht der Geist und die Bibel ist nicht die Religion"; denn dieser Satz soll die Meinung hervorrufen, als sei der Teil der Bibel, welcher nach Abzug des Überschüssigen übrig bleibt, identisch mit dem Geist.

Durch diese Scheintheologie kommt er, der angeblich die Bibel vor Einwürfen und Spöttereien schützen will, nun dazu, Angriffe auf die Bibel als völlig harmlos erscheinen zu lassen; denn, so verkündet das vierte Axiom, Einwürfe gegen den Buchstaben und gegen die Bibel sind nicht eben auch Einwürfe gegen den Geist und gegen die Religion. Gewöhnt sich der Lutheraner erst daran, einen Teil der Schrift der Kritik preiszugeben, dann wird das Weitere sich schon finden. Denn wer kann hier eine Grenze ziehen?

Haben die bisherigen Sätze dem Zweck gedient, die Autorität der Schrift zu untergraben, so dienen die nächsten der Absicht, die „Religion“ völlig unabhängig von ihr wie von jedem heiligen Buch zu machen. Hier beginnt wieder das Spiel mit dem Wort Religion, das doch kein bloßes Spiel ist, sondern den bestimmten Zweck der Irreführung verfolgt.

Dem Axiom „Auch war die Religion, ehe eine Bibel war“ sucht er alles Verfängliche dadurch zu nehmen, daß er Religion wie selbstverständlich im Sinne von „geoffenbarte Religion“ gebraucht; dann hat es den einfachen Sinn: die geoffenbarte Religion existierte, bevor das Geringste von ihr schriftlich verfaßt wurde. In Wirklichkeit steckt aber dahinter der Gedanke, daß die Religion älter ist als die geoffenbarte Religion und daß darum die Religion von der Offenbarung wie von dem Offenbarungsbuch unabhängig sei.

Auf diesen Gedanken will auch den bibelgewohnten Lutheraner das sechste Axiom allmählich hinführen: „Das Christentum war, ehe Evangelisten und Apostel geschrieben hatten. Es verlief eine geraume Zeit, ehe der Erste von ihnen schrieb, und eine sehr beträchtliche, ehe der ganze Kanon zustande kam“. Denn ging es damals ohne Neues Testament, und zwar sehr gut, so muß es auch heute ohne dasselbe gehen; was damals nicht die Grundlage des Christentums war, kann es auch heute nicht sein.

Er spricht aber vorsichtigerweise diese Konsequenz (im siebenten Axiom) nur halb aus: daß nämlich die g a n z e Wahrheit der christlichen Religion nicht auf der Schrift beruhen könne. Denn er will ja den Lutheraner erst daran gewöhnen, überhaupt nach

andern als biblischen Gründen für seine Glaubensüberzeugungen zu fragen, und da darf er ihn doch nicht gleich kopfscheu machen.

Um den Lutheraner von der Bibel abzuziehen, lenkt er außerdem seinen Blick noch auf eine andere Art der historischen Begründung, die Berufung auf die mündliche Tradition. Natürlich glaubt er selbst nicht daran. Aber ein neuer taktischer Gesichtspunkt ließ ihm das Hervorholen der Tradition praktisch erscheinen: es diente ihm als captatio benevolentiae für die Katholiken, und deren Hilfe konnte ihm nützlich werden, wenn die Protestanten ernstlich beim Reich gegen ihn vorgehen sollten. Doch das waren Zukunftssorgen.

Zunächst verwendet er die Tradition nur zur Erreichung seines nächsten Zweckes: der Erschütterung der Bibelautorität. Die Bevorzugung der mündlichen Tradition verhilft ihm zu seiner künstlichen Konstruktion eines Christentums ohne Bibel; denn, heißt es im achten Axiom, existierte das Christentum anfangs ohne Bibel, so „muß es auch möglich sein, daß alles, was die Evangelisten und Apostel geschrieben haben, wiederum verloren ginge und die von ihnen gelehrte Religion doch bestünde". Was dies bibellose Christentum möglich macht, ist eben die mündlicheTradition.

Lessing gibt sich besondere Mühe, diese These plausibel zu machen, und bietet all seine Künste auf. Wie er die katholischen Christen gegen die lutherischen ausspielt, haben wir schon gesehen. Dann greift er zu seiner Methode des Spieß-Umdrehens und erhebt gegen Goeze, den leidenschaftlichen Verteidiger der Orthodoxie, den Vorwurf der Heterodoxie! Denn, argumentiert Lessing, halte es Goeze für unmöglich, daß das Christentum auch nach Verlust der Bibel erhalten bleibe, so leugne er ja, daß derjenige, der sich dann an den inzwischen aus der Bibel gezogenen Lehrbegriff, d. h. die symbolischen Bücher halte, ein Christ sei. Lessing selbst aber, der bei Anwendung dieser Methode immer der wahre Orthodoxe ist, erscheint hier sogar in der bengalischen Beleuchtung eines Verteidigers des lutherischen Konkordienbuches! Drittens muß die rührende Geschichte von dem Inselvölkchen, das die Wahrheiten des lutherischen Katechismus von Generation zu Generation weitergibt und sich so beim

Christentum erhält, dazu dienen, die Bibelautorität zu erschüttern. Und endlich fährt er dagegen noch wissenschaftliches Geschütz auf; in den ältesten Jahrhunderten, einer unzweifelhaften Blütezeit des Christentums, sei die Bibel von den Gemeindegliedern so gut wie gar nicht gelesen worden, und als später die Bibel häufiger gebraucht wurde, habe das zu schwerem Schaden für die Kirche geführt, viele Ketzereien seien dadurch entstanden.

Im Zusammenhang dieser tendenziösen Erörterung dient auch die an sich richtige Antithese des neunten Axioms — und die erhoffte Wirkung konnte ja nur eintreten, wenn zwischen all diesen Sophismen doch eine Reihe richtiger Kerngedanken steckten, welche die Gedanken der Lutheraner wohl beschäftigen konnten —, dazu die Bibel zu entwerten. Denn der Satz „Die Religion ist nicht wahr, weil die Evangelisten und Apostel sie lehrten, sondern sie lehrten sie, weil sie wahr ist“ findet zu seiner Ergänzung den Gedanken, daß die Religion auch ohne Evangelisten und Apostel, auch ohne Bibel bestehen kann.

Das zehnte Axiom bringt dann die Schlußpointe, daß eine Religion lediglich ihrer inneren Wahrheit, nicht ihrer heiligen Schriften wegen wahr sein könne. Daß er die christliche Religion für eine Religion halte, der innere Wahrheit zukomme, sagt Lessing nicht. Dies Schweigen ist vielsagend. Wohl aber hebt er noch hervor, daß das Christentum in Wirklichkeit die Seligkeit an Gelehrsamkeit binde (an die Kenntnis des Griechischen und Hebräischen, wissenschaftliche Hermeneutik); daß für den wahren Christen aber sein inneres Gefühl ausreichen müsse.

Kann man sich nach alledem wundern, wenn Goeze schon nach der Lektüre der bloßen Axiome (in den „Gegensätzen“) seinen Eindruck in die Worte faßte: „durch Anwendung dieser Sätze würde er (der Christ) die Bibel preisgeben, um die Religion zu retten; aber welche Religion? gewiß nicht die christliche?“ Kann man sagen, daß Goeze durch die jetzt erfolgte Auslegung dieser Axiome (in den „Axiomata“) widerlegt sei? Ich denke, nicht. Vielmehr muß man zugeben, daß Goeze Lessings Absicht richtig erkannt hat.

Lessing hat zwar der Wiederholung des Angriffs, daß seine Leugnung der Inspiration zugleich die Verwerfung der christlichen Religion enthalte, vorzubeugen gesucht und sich zu dem Zweck auf einen so angesehenen Theologen wie Michaelis als Kronzeugen berufen. „Es wäre ganz wohl möglich“, so läßt er sich durch ihn verteidigen[1]), „daß jemand an der göttlichen Eingebung der sämtlichen Schriften des Neuen Testaments einen Zweifel hätte, oder sie sogar leugnete, und doch die christliche Religion von Herzen glaubte; ja, es gibt wirklich so Denkende, zum Teil in der Stille, zum Teil auch öffentlich, die man nicht sogleich zu den Unchristen rechnen darf“. Dies war ja aber der Fall Lessings nicht, und so schließt denn diese Schrift, wie sie begonnen, mit einer fingierten Position aus Lessings Scheintheologie zum Zweck der Irreführung der Leser.

In all diesen Sätzen über die „Religion“ steckt, auch sofern sie auf das historische Christentum bezogen werden, viel Wahres; auch dem Christentum stellt Lessing damit die Aufgabe, sich auf sich selbst zu besinnen, sich aus seiner zeitgeschichtlich bedingten und fixierten Erscheinung auf sein wahres Wesen zurückziehen. Aber sein eigentlicher Zweck ist das nicht, und darum lohnt auch der Versuch nicht festzustellen, welches die sachliche Bedeutung dieser schillernden Axiomata für das Christentum wäre. Man würde überall sehr bald auf den Punkt stoßen, wo Lessings weitergehende Tendenz zutage tritt.

3.

Während in den beiden ersten Schriften gegen Goeze doch immer noch der Schein gewahrt wird, als handle es sich um ernsthafte gedankliche Diskussion, fällt bei dem nun einsetzenden Schnellfeuer der elf Anti-Goezes auch dieser Schein fort. Sie verzichten auf jede gedankliche Förderung der schwebenden Streitfragen und dienen bloß der persönlichen Verteidigung Lessings gegen den Vorwurf der Christentumsfeindschaft. Und zwar hat

[1]) H. XVI, 135. — Vielleicht verfolgt Lessing mit diesem Zitat noch einen weiteren taktischen Zweck: Goeze auf Michaelis zu hetzen. Der letzte Satz der Schrift deutet darauf hin. —

Lessing sich in ihnen nur gegen den Vorwurf verteidigt, daß er mit der Veröffentlichung der „Fragmente“ einen mittelbaren Angriff auf das Christentum unternommen habe. Die Widerlegung des zweiten Vorwurfs, daß er selbst das Christentum unmittelbar angegriffen habe, wurde ihm durch das von oben dekretierte Schweigegebot abgeschnitten; es hätte dazu auch noch größerer Künste bedurft als in den vorhandenen Anti-Goezes. Daß Lessing sie nicht geschrieben hat, können wir nicht bedauern; wir haben an den elfen reichlich genug. Die ganze sachliche Dürftigkeit dieser glänzenden und gleißenden Meisterstücke formaler Polemik tritt erschreckend zutage, wenn wir ihren Gedankengang aufzeigen.

1. Der erste und zweite Anti-Goeze bilden das Präludium; in ihnen behauptet Lessing allgemein das gute Recht seiner Handlungsweise wie seines Stils.

Das Recht seiner Handlungsweise: er habe nur das im Finstern schleichende Gift an die Öffentlichkeit gezogen, in dem guten Zutrauen, daß die christliche Religion sich schon dagegen werde zu wehren wissen, ja damit dies Gift unschädlich gemacht werden könne; er verdiene also für sein mutiges Vertrauen auf die Kraft der christlichen Religion zum mindesten keinen Tadel. Vielmehr entspreche seine Handlungsweise sogar positiv dem Grundsatz Luthers und des echten Luthertums — wir wissen, was wir von dieser Berufung auf die Autorität Luthers zu halten haben —, daß man „jeden Menschen in der Erkenntnis der Wahrheit nach seinem Gutdünken“ fortgehen lassen und daher jedem einzelnen gestatten müsse, seinen Fortgang in der Erkenntnis andern mitzuteilen.

Nebenbei sucht Lessing noch, Goeze auf einen andern Gegner, Mascho, mit dessen Heterodoxien er ihn reizen möchte, zu hetzen; aber Goeze kroch nicht auf den Leim.

Das Recht seines Stils: der sei nun einmal so und schließe scharfes Denken nicht aus. — Beides ist zwar an sich richtig; aber tatsächlich hatte doch Lessing in seinen Streitschriften *absichtlich* in die „verblümten bilderreichen Worte“ einen „schwanken schiefen Sinn“ gelegt; er hatte seine stilistische Kunst zur Irreführung des Lesers benutzt. Die Apologie seines

Stils ist hier also lediglich taktisch gemeint: sie will den Leser verhindern, nach den dahinterliegenden unausgesprochenen Gedanken zu suchen.

Und schon geht Lessing zum klobigen Gegenangriff über: er versagt seinem Gegner auch die geringste Achtung und brandmarkt ihn als verfolgungssüchtigen, unverschämten Verleumder. Einem solchen Manne — und damit motiviert er den Ton seiner Flugschriften — könne er nur ungesittet, wenn auch nicht unmoralisch zu Leibe gehen; wobei es denn doch zweifelhaft bleibt, ob die an sich richtige Distinktion zwischen Ungesittetheit und Unmoralität auf diesen Fall angewendet werden kann. Jedenfalls ist Lessing derjenige, der zuerst die Person des Gegners angreift, und schonungslos angreift. „Da ich mich nun einmal mit ihm abgegeben habe, so muß ich ihn schon völlig zu Boden bringen" — dies Wort über Klotz könnte auch aus der Fehde gegen Goeze stammen [1]).

Vom 3. Anti-Goeze an macht sich Lessing an die Widerlegung der einzelnen Vorwürfe, daß nämlich schon die Herausgabe der Fragmente ein Angriff aufs Christentum sei (3.—6. Anti-Goeze) und daß er obendrein als Advokat ihres Verfassers aufgetreten sei (7.—11. Anti-Goeze).

2. Den Vorwurf, das Christentum geschädigt zu haben, weist er vermittelst der Unterscheidung zwischen subjektiver und objektiver Religion zurück. Allerdings könne mancher durch die Veröffentlichung der Fragmente in seiner subjektiven Religion erschüttert werden; aber die Vorteile, welche die Religion als objektive Größe — das geschichtliche Christentum — aus dem Bekanntwerden des Zweifels dadurch zieht, daß geschärftere Zweifel auch geschärftere Auflösungen hervorrufen, ist so groß, daß aller eventuelle subjektive Nachteil dagegen verschwinden muß. Denn der

[1]) Brief Lessings vom 7. I. 1769. — Vgl. Herman Grimm (Goethe 6. Aufl., S. 44) über die polemische Methode Lessings: „Lessing kannte nur die eine Taktik, mit gefälltem Bajonette dem Gegner auf den Leib zu gehen. Er macht keine Gefangenen: wenn die Arbeit vorüber ist, ist auch von seinem Gegner nichts mehr übrig." Nur daß Lessing früher sein Bajonett auf die Sache, diesmal aber auf die Person des Gegners richtete.

Gewinn kommt allen zugute, der Verlust trifft nur wenige. — Außerdem wälzt Lessing die Hauptverantwortung von sich auf Goeze ab: „Der diese Fragmente drucken ließ, hat weit weniger Verantwortung als du, der du das laute Zeter über sie anstimmst. Jener hat nur gemacht, daß mehrere sie lesen können; du machst, daß mehrere sie wirklich gelesen haben und nun lesen müssen." Solche suggestiven Argumente werden ja auf den Leser, der die Dinge nicht durchschaut, eines gewissen Eindrucks nicht verfehlen können.

Den ganzen vierten Anti-Goeze gebraucht Lessing dazu, den Vorschlag, Zweifel an der Religion sollten die Gelehrten, damit der gemeine Mann nicht geärgert werde, unter sich und nur in lateinischer Sprache erörtern, lächerlich zu machen und dadurch die Ausübung der geistlichen Tyrannei einem „ihrer grimmigsten, zum Glück noch gefesselten Tiger" zu erschweren.

Recht sophistisch ist der fünfte Anti-Goeze; Lessing dehnt hier seine apologetischen Versuche sogar auf Reimarus und seine Hypothese vom Leichendiebstahl aus. Er behauptet nicht bloß, Reimarus habe gar nicht gesagt, daß die Jünger „Leichenräuber" seien, er behauptet sogar umgekehrt (nach der Methode des Spießumdrehens), dieser verletzende Vorwurf stamme bloß aus dem Hirn Goezes: „Er, er mußte im Namen des Ungenannten die Apostel lästern, damit er den Ungenannten lästern könne" [1]). O, der harmlose Reimarus!

Aber, so lenkt Lessing ein, wenn Reimarus die Jünger im stillen doch für Leichenräuber gehalten und nur zufällig die Vokabel nicht gebraucht haben sollte, so wäre er doch gerecht und verständig genug gewesen, ihnen für ihr Verhalten mildernde Umstände zuzubilligen; denn in jenen Zeiten habe ein Betrug in guter Absicht nicht als Betrug gegolten.

In diesem Gedanken liegt die Pointe der sonst rätselhaften Winkelzüge. Lessing gewöhnt auf diese Weise seine Leser daran, die Apostel als Ausüber frommen Betruges zu betrachten, und raubt ihnen den Nimbus des Heiligen. Indem er aber so die

---

[1]) H. XVI, 167.

pia fraus als etwas Verächtliches behandelt, vergißt er im Moment, daß das, was er selbst in dieser Fehde tut, kaum etwas anderes als pia fraus ist — eine pia fraus aber gegen die Orthodoxie galt dem 18. Jahrhundert als erlaubt.

Den ersten Teil seiner Verteidigung schließt Lessing dann mit der kühnen Behauptung (sechster Anti-Goeze): die Herausgabe ketzerischer Bücher sei immer recht, weil sie der Kirche (nicht etwa nur: der Wahrheit) Vorteil bringe. Es scheint sogar so, als verlange er, daß ihm die Kirche von Rechts wegen für die Veröffentlichung der Fragmente dankbar sein solle [1]).

3. Mit gleicher Entschiedenheit erklärt Lessing im zweiten Teil seiner Verteidigung (7.—11. Anti-Goeze), die in der Hauptsache wahre Behauptung, daß er die Advokatur des Ungenannten übernommen habe, für unwahr.

Er verschmäht es nicht, mit seinen früheren Schriften (Berengarius, Leibniz von den ewigen Strafen, Wissowatius) zu prahlen, in denen er die „christlich lutherische orthodoxe Religion" gegen Katholiken, Sozinianer und Neulinge verteidigt habe; und er konnte es mit einem Schein des Rechts, da er ihnen schon im Hinblick auf künftige Dinge eine undurchsichtige Haltung verliehen hatte. Ein so artiger Schriftsteller habe natürlich die Arbeit des Ungenannten, dessen „ganze Sache" er nicht gutheiße — und sofern er nur die Negationen des Fragmentisten, d. h. das Wichtigste an seiner Sache, die Untergrabung des historischen Christentums, akzeptiert hat, ist das wenigstens formal richtig — nur deswegen herausgegeben, „um sie noch bei Lebzeiten widerlegt zu sehen". Also um Widerlegung, nicht um Verteidigung des Fragmentisten sei es ihm zu tun gewesen.

Den achten Anti-Goeze füllt eine neue Verteidigung seines Stils und der Versuch, Goeze zu einer Antwort auf seine „Axiomata" und besonders die Theorie von der Möglichkeit des Christentums auch ohne Bibel zu veranlassen.

---

[1]) H. XVI, 173: „Wie kann sie [die Kirche] den für ihren Feind erkennen, in welchem sie nicht einmal den eigenen Irrtum zu verfolgen hat, welcher bloß fremde Irrtümer bekannt macht, um ihr den daraus zu erwartenden Vorteil je eher je lieber zu verschaffen."

In den beiden nächsten Blättern weicht er geschickt der Frage nach dem Verfasser, den er ja um keinen Preis verraten durfte, aus und nimmt dabei die pathetische Positur an, als schweige er aus prinzipiellen Gründen: „Welch elende Neugierde, die Neugierde nach einem Namen! nach ein paar Buchstaben, die so oder so geordnet sind!“ Es klingt recht schön! Und ganz schön klingt auch, was er sagt, um den direkten Hinweis auf Reimarus als Autor als Irrtum, sogar als Lüge [1]) erscheinen zu lassen.

Endlich hatte sich Goeze darüber beschwert, daß Lessing nicht bloß die Schriften gegen Reimarus kritisch zerpflückt, sondern auch gegen ihre Urheber einen bitteren, höhnischen Ton angeschlagen habe. Auf das erste erwidert Lessing, es sei, da er nun einmal die Arbeit des Fragmentisten gegen dessen Willen ans Licht der Welt gezogen habe, seine Pflicht, nun auch — rein objektiv! — all das hervorzuheben, was zu seinen Gunsten spreche. Auf das zweite entgegnet er: sein angeblich verletzender Ton sei nur das Echo auf die heftigen Angriffe und Beschuldigungen Goezes, die unmittelbar — wenn sie unwiderlegt blieben — Haß und Verfolgung nach sich zögen: „Ich könnte das nicht sein, könnte das nicht bleiben, was ich bin, wenn Ihre Lüge Wahrheit wäre.“

4. Dies ist allerdings das Entscheidende. Dies Wort legt das Motiv dieser ganzen Streitschriftenserie bloß: Selbsterhaltungstrieb. Lessing kämpfte hier für seine Person, nicht für die Wahrheit. Daß seine Besorgnis in dieser Richtung nicht aus der Luft gegriffen war, ist klar. Er war, sobald ihm öffentlich Gegnerschaft gegen die Landesreligion nachgewiesen war, faktisch rechtlos. Denn nur die Glieder der drei im Westfälischen Frieden anerkannten Religionsparteien waren auf dem Boden des Reichs existenzberechtigt, nur ihnen waren die Vorrechte verliehen, auf welche z. B. Goeze in seiner Schrift über den wahren Religionseifer so häufig und wohlgefällig verwiesen hatte. Nach dem Buchstaben des geltenden Rechts durfte ein Nichtchrist damals

[1]) H. XVI, 201.

in den deutschen Konfessionsstaaten — und das waren sie alle — kein Amt innehaben. Streng genommen hätte sogar die Übertragung eines Amtes an die Zugehörigkeit zu der in dem betreffenden Staat herrschenden Konfession gebunden werden müssen [1]). Wie weit von dem — allerdings erweichten — Grundsatz des Konfessionsstaats im einzelnen Fall abgewichen werden konnte, lag ganz in dem Ermessen des jeweiligen Herrschers. Lessings Existenz hing also in diesem Streit nicht vom Recht, sondern von der Gunst seines Herren ab. Das wußte er ganz genau. Und daraus erklärt sich in der Polemik sein gelegentliches Schielen nach oben [2]), das im Zusammenhang als moralische Rückenstärkung für den Herzog gemeint war, und das laute Rühmen „unserer aufgeklärteren und tugendhafteren Zeiten", in denen eine Verfolgung aus religiösen Gründen ganz undenkbar sei [3]). War ihm auch sein alter Herr wirklich wohlgesinnt, so wußte doch Lessing, daß auch darauf kein absoluter Verlaß war, sintemalen noch mancherlei andere Einflüsse sich geltend machten. Und wie würde sich der künftige Herr, zu dem er wenig Vertrauen hatte und der tatsächlich durch den Fragmentenstreit arg verschnupft war [4]), zu ihm stellen?

Diesen Schwierigkeiten gegenüber gab es nur ein sicheres

---

[1]) So war es in Österreich und Bayern tatsächlich, nur Katholiken hatten die Ämter inne. Nur bei dem Plan einer Akademie, die in Wien gegründet werden sollte, wollte man auf einen Konfessionswechsel der dorthin zu berufenden protestantischen Gelehrten verzichten — zum ersten Male.

[2]) H. XVI, 175: „Ich bin sehr glücklich, daß ich hier Bibliothekar bin und an keinem andern Orte. Ich bin sehr glücklich, daß ich dieses Herren Bibliothekar bin und keines andern." Vgl. H. XV, 84.

[3]) H. XVI, 139; vgl. H. XV, 103.

[4]) Pockels, Carl Wilhelm Ferdinand, Herzog zu Braunschweig und Lüneburg. Tübingen 1809, S. 118: „Die Herausgabe der Lessingschen Fragmente sahe der Herzog sehr ungern, weil das neue Gewitter gerade in seinem Lande ausbrach und weil ihm alles polemische Geräusch höchst lästig war . . . Sie empörte den Herzog um so vielmehr, da nun das theologische Gezänk zwischen Lessing und Goeze jahrelang fortgesponnen wurde, und die alten braunschweigischen Theologen nicht aufhörten, den Ketzer zu verdammen," vgl. S. 134.

Mittel: den Boden des geltenden Rechtes nicht zu verlassen. Darum nahm er die Haltung an, die wir an ihm im Fragmentenstreit mit Erstaunen gesehen haben; darum gab er schließlich sogar seinem Herzog die Erklärung ab[1]: „Ich habe das Zeugnis von ganz Deutschland vor mir, daß ich mich bei aller Gelegenheit als den orthodoxesten Verteidiger der Lutherschen Lehre erwiesen habe; und ich darf sicher jeden auch noch so skrupulösen Theologen auffordern, mir, in den „Beiträgen“ besonders, das Geringste zu zeigen, was mich in den Verdacht der Heterodoxie bringen könnte.“ Nun hatte der Herzog es schwarz auf weiß. Aber wie mag Lessing geschmunzelt haben, als er dies schrieb! Rechnete er darauf, daß der alte Herzog diese Stelle bei der Lektüre mit verständnisinnigem Augurenlächeln begleitete oder wollte er auch ihm Sand in die Augen streuen? Oder wollte er nur als Beamter, der er ja war, sein Luthertum in die Akten bringen? Denn stand es in den Akten, so mußte es ja wahr sein. Jedenfalls ist es kein Unglück, daß die „Katzbalgerei“ mit Goeze[2]) auf höheren Befehl aufhören mußte.

4.

In dem kurzen Nachspiel, der „nötigen Antwort auf eine sehr unnötige Frage des Herrn Hauptpastor Goeze in Hamburg“ und deren „erster Folge“ herrscht ein etwas würdigerer Ton.

Um seinem aalglatten Gegner endlich weitere Winkelzüge unmöglich zu machen, hatte Goeze ihn einfach gestellt und von ihm, ehe er die Debatte weiterführen könne, die „bestimmteste Erklärung“ gefordert[3]):

> „was für eine Religion er durch das Wort, christliche Religion, verstehe?“

und:

> „daß er uns die wesentlichen Artikel der Religion anzeige, zu welcher er sich selbst bekennt.“

---

[1]) Brief vom 11. Juli 1778.

[2]) H. XVI, 218.

[3]) Lessings Schwächen, 2. Stück, S. 67; vgl. S. 70.

Eine präzise Begriffsbestimmung war durchaus nötig, wenn eine weitere Verhandlung irgendwelchen sachlichen Wert haben sollte. Lessing selbst hat später genau dieselbe „Zumutung" an den „Schubiak" Semler gerichtet, als er in dessen gelehrten Wust begriffliche Klarheit bringen wollte [1]); Semler soll ihm nämlich „deutlich und bestimmt sagen:

1. worin die allgemeine christliche Religion bestehe;
2. was das Lokale der christlichen Religion sei, welches man jedes Ortes unbeschadet jener Allgemeinheit ausmerzen könne;
3. worin eigentlich das moralische Leben bestehe und die beste Ausbesserung eines Christen, welche durch jenes Lokale nicht verhindert werde."

Der Unterschied war nur der, daß Semler sich infolge seiner Schwerfälligkeit nicht klarer ausdrücken konnte, daß Lessing aber, der sich über die an ihn gerichtete Frage völlig klar war, sich nicht klarer ausdrücken wollte. Auch jetzt noch, als Goeze endlich hofft, ihn vor seine Klinge gebracht zu haben, weiß Lessing noch durch eine neue „Schlangenkrümme" [2]) zu entwischen und eine ernsthafte Gestaltung des Streits zu verhindern. Er überhört nämlich einfach die zweite Frage und gibt auf die erste Frage eine bloß historische Antwort, die keine Beziehung zu seiner persönlichen Überzeugung hat, aber doch nicht ohne irreführendes Pathos auftritt:

„Ich antworte auf die vorgelegte Frage so bestimmt als nur ein Mensch verlangen kann: daß ich unter der christlichen Religion alle diejenigen Glaubenslehren verstehe, welche in den Symbolis der ersten vier Jahrhunderte der christlichen Kirche enthalten sind." Das sogenannte Symbolum des Athanasius aus dem 5. Jahrhundert gibt er großmütig zu.

Die Theorie über die regula fidei als den Fels, auf den die Kirche gegründet ist, ist wiederum nicht rein sachlich, sie dient nur als Angriffswaffe zur Erschütterung der Bibelautorität. Ja, hier vollendet sich seine Scheintheologie. Lessing hatte bisher

[1]) Gegen Semler, H. XVII, 161.
[2]) Lessings Schwächen, 3 Stück, S. 124.

wohlweislich darüber geschwiegen, welchen Ersatz er zu bieten habe, wenn er den Wahrheitsbeweis des Christentums aus der Schrift unmöglich mache; er hatte in Wahrheit keinen zu bieten. Wenn er jetzt seinen „neuen gewagten Schritt" klarlegt, wenn er an Stelle der Schrift die „unstreitig erwiesene" (wer lacht da?) Authentie der regula fidei zum Fundament des Christentums[1]) machen will, so ist das natürlich „Schnurre". Zwar die Form der Katzbalgerei ist aufgegeben, aber auch nur die Form[2]).

Auch die „erste Folge" ist nicht anders zu beurteilen: aus taktischen Gründen spielt Lessing die Katholiken mit ihrer Tradition gegen die Lutheraner aus, und er will dadurch, daß er betont, die Sozinianer hätten ihre Irrlehren gerade aus der Schrift geschöpft, die Schrift als „Lehrgrund" verdächtig machen.

Immerhin ist Lessings historische Beobachtung, daß in der alten Kirche die Schrift nicht von den Laien gelesen wurde, und auch, daß die Christen von ihrem Glauben nicht nur deswegen überzeugt waren, weil er in der Schrift stand, zutreffend. Die Gleichgültigkeit, mit der er diesen Dingen gegenüberstand, ließ seine Augen um so kühler und schärfer sehen. Das altprotestantische Schriftprinzip war unhaltbar.

2. Damit war denn, da der Hauptpastor nicht mehr antwortete, der Streit Lessing-Goeze endlich beendet[3]). Im ganzen hinterläßt er einen unerquicklichen Eindruck. Die Art, wie Lessing ihn führte, war eine große Verirrung eines großen Mannes. Ihren momentanen Zweck, Lessing zu schützen und Goeze verächtlich zu machen, haben die Anti-Goezes erfüllt — sie haben ihren Ruhm dahin.

Trotz allem darf man doch auch hier nicht aus dem Auge verlieren, daß Lessing diesen Streit letzten Endes im Dienst der Wahrheit geführt hat; denn der objektiven Wahrheit glaubte er

[1]) Goeze erkannte natürlich, daß er in Wirklichkeit auch das angebliche Fundament verwirft; Lessings Schwächen, 3. Stück, S. 127.

[2]) Vgl. den Brief an Elise Reimarus vom 9. VIII. 1778.

[3]) Die letzte öffentliche Äußerung im Fragmentenstreit überhaupt ist die, wenn nicht falsche, so doch tendenziöse Darstellung des Streites, die unter der Firma seines Stiefsohns erschien, H. XVI, 227 ff.

allerdings mit dem Umsturz des lutherischen Systems einen Dienst zu leisten. Daß er dies ohne volle Wahrhaftigkeit tat, ist eine Sache für sich. Aber auf diese Weise konnte er nie dazu gelangen, positiv auszusprechen, was für eine bessere Wahrheit er denn zu geben hatte.

Und so ist denn das Unerquickliche zwiefacher Art: es betrifft Lessings Person und Lessings Sache. Die sonderbare Taktik, darum kommen wir nicht herum, ist kein Ruhm für ihn; was hätte es denn — im Licht der Ewigkeit gesehen — geschadet, wenn Lessing für seine Person weniger glimpflich behandelt worden wäre, wenn ihm ein Martyrium für seine Überzeugung auferlegt worden wäre? Und daß all diese Schriften ihrem Grundton nach polemisch sind, bringt es mit sich, daß sie der Sache nach ganz überwiegend negierend sind. Daß Lessing in religiösen Dingen seinen Zeitgenossen etwas zu sagen hat, kann man aus ihnen (abgesehen von den Ansätzen im „Beweis“ und im „Testament Johannis“) nicht sehen.

Aber was in ihm tief verborgen lebt, drängt jetzt nach dem gewaltsamen Abbruch der Streitigkeiten zur Gestaltung. Der hitzige Polemiker wird abgelöst durch den abgeklärten Prediger: Lessing schenkt der Welt sein religiöses Vermächtnis, das Drama „Nathan der Weise“.

Der Lessing des theologischen Feldzuges wäre nicht zur Unsterblichkeit eingegangen, erst mit dem „Nathan“ tritt der wesenhafte Lessing hervor.

V. Kapitel.

Lessings Religion.

(Zugleich Interpretation des „Nathan".)

... der gottergebne Mensch ...
Nathan IV, 7.

I. Voraussetzungen.

1. Schon von außen hat Lessing seinen „Nathan" durch das Motto „Introite, nam et hic dii sunt" als religiöse Dichtung kenntlich gemacht. Und dem Motto entspricht der Inhalt. Hier haben wir wirklich, was wir in all seinen Plänkeleien und Kämpfen vergebens suchen — Lessings Religion, schlicht und einfach, ohne Pomp und Pathos, wie Lessing selbst, Religion im Alltagskleide.

Um Lessings Religion in ihrer spezifischen Eigenart zu erfassen, muß man sein Drama neben die berühmteste religiöse Dichtung seiner Zeit halten, neben Klopstocks „Messias". Der Unterschied drängt sich ohne weiteres auf: im Messias eben die Verherrlichung der objektiven Erlösungstat des menschgewordenen und sterbenden Gottessohnes, die Lessing leugnet; bei Lessing, der Jesus nur im Vorübergehen einmal als einen verhältnismäßig guten Menschen erwähnt (II_1), die Verherrlichung des Menschentums. Der Altprotestantismus hat in Klopstock seinen letzten dichterischen Vertreter, eine neue Zeit bricht an. Was Lessing hier als seine Religion entfaltet, unterscheidet sich tatsächlich von allem Früheren.

2. Wäre Lessing gestorben, ohne den „Nathan" gedichtet zu haben, so würde es uns kaum möglich sein mit Sicherheit zu

sagen, welches Glaubens er gelebt hat. Denn nicht bloß hat er ja in den theologischen Streitigkeiten mit seiner wahren Meinung sehr hinter dem Berge gehalten, viel wichtiger ist, daß er sich über seine eigene Position nicht mit voller Präzision aussprechen konnte, weil ihm zunächst selbst die volle Klarheit darüber fehlte: „Es ist unendlich schwer zu wissen, wann und wo man bleiben soll", heißt es in dem denkwürdigen Brief vom 9. Januar 1771. Die Schwierigkeit wäre also nicht bloß aus Lessings taktischen Manövern herzuleiten, sie läge in der Sache selbst. Auf eine ähnliche Schwierigkeit stoßen wir nun aber auch in der vollendeten Dichtung, wenn wir versuchen, Lessings religiöse Anschauungen in klaren Worten wiederzugeben; auch jetzt ist es nicht ganz leicht, den Lehrgehalt des „Nathan" in Begriffe zu fassen. Nathan selbst hat den Grund dafür angegeben. Als er zu seiner Überraschung plötzlich den Sultan mit blanker Wahrheit bedienen soll, ruft er in seiner ersten Verlegenheit aus:

. . . als ob
Die Wahrheit Münze wäre! — Ja, wenn noch
Uralte Münze, die gewogen ward!
Das ginge noch! Allein so neue Münze,
Die nur der Stempel macht, die man aufs Brett
Nur zählen darf, das ist sie doch nun nicht! (III, 6.)

Das heißt: die begriffliche Ausprägung der neuen Wahrheit, die Lessing durch Nathans Mund vorträgt, ist noch nicht gefunden [1]). Dies ist denn auch der tiefste Grund, weshalb Lessing seine eigene Religion in einer Dichtung und nicht in einem Prosawerk niedergelegt hat.

3. Wir haben es bei der Betrachtung dieses Werkes, an die wir jetzt herangehen, nicht mit der Dichtung als solcher zu tun, sondern mit der Religion, die in dieser Dichtung steckt. Alles

---

[1]) Vgl. dazu Dilthey, S. 146, allerdings nicht über den Nathan selbst: „Wenn die folgende Darstellung hier und da zu stammeln scheint, so ist es also darum, weil Lessing nicht überall die Sprache fand, in welcher allein wissenschaftliche Wahrheiten ausgedrückt werden können, die Sprache der Begriffe."

andere können wir auf sich beruhen lassen; nur müssen wir uns das Milieu, in dem die Handlung des Dramas spielt, und die Personen nach ihrer Religionszugehörigkeit kurz vergegenwärtigen.

Die Wahrheiten, die Lessing seinen Zeitgenossen verkünden will, kleidet er in das Gewand des Zeitalters der Kreuzzüge. Der Glaubenseifer hat die Christen nach Palästina geführt, um das Heilige Land den Mohammedanern in blutigen Kämpfen zu entreißen; dabei richten sie auch, wo sich Gelegenheit bietet, Massakres unter den in ihrer alten Heimat lebenden Juden an. So hat der Glaubenshaß der Religionen den günstigsten Boden zu seiner Entfaltung. Andererseits aber fordert das unmittelbare Nebeneinander der sich befehdenden Religionen zu einem Vergleich auf und führt selbständig denkende Männer zu der Aufklärung, daß die Unterschiede eben dieser Religionen relativ gleichgültig sind. So steht neben der schroffsten Intoleranz die aufgeklärteste Toleranz.

In diesem Milieu leben nun die verschiedenen Personen des Dramas. — Die politische Gewalt liegt in den Händen Saladins, der, wenn er auch nicht wie der Kalif Haupt der ganzen mohammedanischen Welt ist, so doch kraft seines Titels „Verbesserer der Welt und des Gesetzes“ die religiösen Interessen der mohammedanischen Staatsreligion wahrzunehmen hat. Neben ihm steht seine gleichfalls unvermählte Schwester Sittah; vorübergehend tritt der mohammedanische Bettelmönch Al Hafi als Schatzmeister in seinen Dienst.

Der einzige Jude des Stückes, Nathan, wohnt gleichfalls in Jerusalem. In seinem Hause lebt seine innigst geliebte Pflegetochter Recha, von deren Religionszugehörigkeit später noch besonders die Rede sein muß.

Mit ihrer treuen Wärterin Daja beginnt die Reihe der Christen. Zwei Dinge liegen Daja vor allem am Herzen, an Wichtigkeit miteinander konkurrierend: Recha einen Mann zu verschaffen und sie zum alleinseligmachenden Christentum hinüberzuziehen. Von den übrigen Christen ist der Patriarch, obwohl er unter dem Schutz des mohammedanischen Sultans in Jerusalem weitestgehende Duldung genießt, vom intolerantesten Fanatismus erfüllt, der ihn

vor keinem Verbrechen zurückschrecken läßt. Den Tempelherren Kurd von Stauffen hat gleichfalls der Glaubenshaß nach Palästina und infolge des vorzeitigen Bruches des Waffenstillstandes durch seinen Orden in die Gefangenschaft Saladins geführt. Endlich ist noch der Klosterbruder zu erwähnen, diese friedliche Seele, der in frommer Einfalt bei Jericho gelebt und sich nur, weil ihm seine Klause zerstört ist, vorübergehend in die große Stadt geflüchtet hat.

So die Personen. Aber statt ihre Familiengeschichte zu verfolgen, wollen wir den Lehrgehalt des Dramas ins Auge fassen und dabei gleich auf den Punkt losgehen, der die Keimzelle für das ganze Stück gewesen ist: die Parabel von den drei Ringen.

II. Die Ringparabel.

1. Auch im ausgeführten Drama nimmt sie eine wichtige Stellung ein — die mittelste Szene des mittelsten Aktes. Die Situation, ohne deren Berücksichtigung die Parabel nicht ganz verstanden werden kann, ist folgende: Saladin befindet sich, weil er dem großmütigen Zug seines Herzens schrankenlos gefolgt ist, in einer sehr schlimmen Geldnot, und länger kann ihm auch seine schwesterliche Schwester diesen Zustand nicht mehr verbergen. Was nun tun? Wie zu Geld gelangen? Da ist ja der reiche Jude Nathan, dessen Namen Saladin durch Al Hafi erfährt, wie prädestiniert dazu, von ihm um beträchtliche Summen angeborgt zu werden. Aber, so sagt Al Hafi, er ist ebenso weise wie reich, d. h. er borgt nichts. Wie also ist es möglich, diesen Juden, der nicht borgen will, doch anzuborgen?? — Aus dieser Situation findet Sittah einen verschmitzten Ausweg; wenn der Jude, der borgen kann, nicht borgen will, so muß man etwas nachhelfen, zwar nicht mit Gewalt, man darf ihn nur in Angst versetzen; denn „was braucht es mit den Schwachen für Gewalt als ihre Schwäche (II_3)?“ Das Mittel, durch dessen Anwendung sie ihn in Angst zu versetzen hofft, ist dies: Saladin soll ihn rufen lassen und ihn scheinbar ganz ernsthaft fragen, welche von den drei streitenden Religionen denn die wahre sei. Der Jude wird dadurch in die größte Verlegenheit geraten, und es wird

nicht schwer sein, ihm — sei es daß er ausweichen möchte[1]), sei es daß er eine Antwort gibt, über die sich das Oberhaupt der mohammedanischen Welt offiziell entrüsten muß — die nötigen Summen Geldes abzupressen.

Der Jude also wird gerufen und sieht sich von dem Sultan, mit dem er über ein Handelsgeschäft sprechen zu müssen erwartet hatte, unvermittelt vor die Frage gestellt:

Was für ein Glaube, was für ein Gesetz
Hat dir am meisten eingeleuchtet?

Von den drei Religionen könne doch nur eine die wahre sein.

Der Sultan läßt ihm einige Minuten Zeit zur Überlegung. Nathan benutzt sie, sich zu sammeln, indem er seine Gedanken über das einzuschlagende Verfahren in einem kurzen Monolog ausspricht. Sie betreffen die sachliche und die taktische Schwierigkeit der ihm gestellten Aufgabe. Die sachliche besteht darin, daß — worauf schon früher hingewiesen wurde — die neue Wahrheit, die er sich erworben hat, den Weg von der persönlichen Erfahrung bis zur begrifflichen Ausprägung noch nicht zurückgelegt hat, daß sich die Antwort also nicht mit dürren Worten geben läßt. Die taktische Schwierigkeit besteht darin, daß er nicht weiß, mit wem er es eigentlich zu tun hat, ob den Sultan reiner Trieb nach Erkenntnis der Wahrheit leitet oder ob er ihm eine Falle stellen, ihm etwa den Übertritt zum Islam nahelegen will[2]).

---

[1]) Sittah rechnet offenbar darauf, daß Nathan froh sein wird, wenn er sich die Erlaubnis, keine Antwort geben zu brauchen, von Saladin mit einigen schönen runden Sümmchen erkaufen kann. Denn Nathan ist Jude, muß daher als solcher das Judentum für die wahre Religion halten. Als schwacher Mensch aber wird er das nicht zu sagen wagen, dafür bereit sein, wenn man ihn etwas zwackt, statt der Antwort einige Beutel Geld herauszurücken. Auch Saladins Wort (III_4), daß er sich dazu hergeben müsse, einem Juden Geld „abzuborgen", weist in dieselbe Richtung. — Die Möglichkeit, daß der Jude „die Stricke kurz zerreißt" oder sich sonst würdig aus der Affäre zieht, gilt nur für den als völlig unwahrscheinlich betrachteten Fall, daß er gar nicht geizig, sondern gut und weise ist. In diesem Falle hätte es einer „Schlinge" gar nicht bedurft.

[2]) „Denn wenn kein Jude, dürft' er mich nur fragen, Warum kein Muselmann?" An Saladins wirkliche Absicht — Gelderpressung — denkt er bezeichnenderweise nicht.

Jedenfalls, scheint ihm, tut Behutsamkeit not. Darum will er nicht klar mit der Sprache herausrücken, sondern — sich vorsichtig deckend — ein Märchen erzählen: „nicht die Kinder bloß speist man mit Märchen ab“.

Nun ist aber das, was Nathan in der nächsten Szene (III, 7) sagt, keine bloße Abspeisung, sondern eine tatsächliche, wenn auch indirekte Beantwortung der Frage Saladins. Das heißt: Nathan gibt im Verlauf der Unterredung, weil er Saladins tiefes Verständnis wahrnimmt, mehr als er von vornherein zu geben beabsichtigt hatte. Wäre Saladin oberflächlich gewesen, so hätte er ihn tatsächlich mit dem bloßen Märchen abgespeist. Die Stelle, an der er dann abgebrochen hätte, läßt sich mit voller Sicherheit erkennen; Nathan hat sie deutlich markiert, wenn er auf des Sultans ungeduldiges Drängen antwortet: „Ich bin zu Ende“ (d. h. futurisch: ich bin sofort zu Ende) und unmittelbar darauf das Schlußergebnis ausspricht:

der rechte Ring war nicht
Erweislich, — fast so unerweislich als
Uns jetzt — der rechte Glaube.

Erst durch Saladins Einwände, dann durch sein lebhaft interessiertes, auf die Sache verständnisvoll eingehendes Fragen wird Nathan aus seiner Reserve herausgelockt.

An diesen Aufbau der Szene hat sich jede Deutung der Parabel zu halten.

2. Das „Märchen“ selbst, von dem wir auszugehen haben, wird zunächst von Nathan behaglich erzählt (Vers 1911—1964).

Was dies Märchen sagt, setzt Nathan dann auseinander, indem er zuerst einfach den wichtigsten Zug nackt deutet (bis Vers 1990) und sodann eine Fortsetzung des Märchens gibt, die alle Rätsel löst (von Vers 1992 an: Laß auf unsre Ring’ uns wieder kommen).

3. Zuerst also deutet Nathan den wichtigsten Zug, in dem die drei Religionen den drei Ringen gleichen.

Saladin ist im ersten Moment so wenig von diesem Märchen erbaut, daß er geradezu Nathans Antwort für falsch erklärt: mögen auch die drei Ringe zum Verwechseln ähnlich sein, so doch nimmermehr die drei Religionen; die seien ja so außer-

ordentlich verschieden, daß sich diese Verschiedenheit nicht bloß in Glaubenslehren und Anschauungen, sondern auch in den kleinsten Umständen des täglichen Lebens, in Kleidung, Speis' und Trank ausgeprägt habe. Da deckt nun Nathan den Punkt auf, in dem die drei in allen andern Dingen so gänzlich verschiedenen Religionen sich gleichen: in ihrer Begründung (Vers 1975—1990).

Mit einem Wort: alle Religionen gründen sich auf Geschichte, d. h. ihre Richtigkeit wird überall aus der Geschichte bewiesen: jeder behauptet, daß er seine Religion — wie die Söhne in der Parabel ihren Ring — „aus lieber Hand", die eben darum glaubwürdig sei, erhalten hat. Wie steht's nun mit der Zuverlässigkeit dieser Begründung? — Nathan, immer noch behutsam vorgehend, hebt in seinen Worten nur das den positiven Religionen Günstige ausdrücklich hervor: den eigenen Vorfahren wird jeder Glaubwürdigkeit zuerkennen, aus Pietät, und so wird jeder die positive Religion, die er von den Vätern geerbt hat, für die wahre halten — aus Pietät. Für den weiter denkenden Menschen steckt aber hinter diesen Worten die denkbar schärfste Ablehnung aller positiven Religionen. Gewiß, sie verdienen Pietät, aber weiter auch nichts. Eine historische Begründung der positiven Religionen, die aus Pietät erfolgt, ist, weil sie sich der kritischen Untersuchung entschlägt, in Wirklichkeit gar keine Begründung; wollte man aber, was doch nötig wäre, diese pietätvoll akzeptierte historische Überlieferung auf ihre Haltbarkeit hin prüfen, so würde sich herausstellen, daß man auf diesem Wege nie zu vollständiger Sicherheit gelangen kann. Denn — man erinnert sich des Lessingschen Kanons — „zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von notwendigen Vernunftswahrheiten nie werden". In der Begründung auf Geschichte, in der die Anhänger aller positiven Religionen einig sind, stecken also zwei Fehler: wer so verfährt, unterläßt erstens aus Pietät die so nötige Kritik der historischen Begründung seiner Religion, und er hält es zweitens überhaupt für möglich, daß sich eine Religion auf Geschichte gründen, d. h. ihrer historischen Entstehung wegen als wahr erweisen lasse. Eine Religion kann aber nie ihrer Entstehung wegen, sie darf nur ihrer sachlichen Richtigkeit wegen

als die wahre anerkannt werden. Damit ist bereits angedeutet, daß die positiven Religionen wohl relativ wertvoll sein können, daß sie aber absolut genommen alle drei falsch sind.

Mit dieser Deutung, die Nathan selbst gibt, ist die häufig, besonders scharfsinnig von Kettner vertretene Meinung als irrig erwiesen, nach welcher der bisher besprochene Teil der Parabel eine Entwicklungsgeschichte der Religionen enthalten soll. Saladin will Belehrung über die Wahrheit der Religionen, nicht über ihre geschichtliche Entstehung. Demgemäß ist nur das tertium comparationis zu deuten: wie die Söhne die drei Ringe „aus lieber Hand“ empfangen, so empfangen auch die Anhänger der positiven Religionen ihre Religion „aus lieber Hand“; so wenig dort die Herkunft „aus lieber Hand“ etwas für die Echtheit der Ringe, so wenig beweist sie hier etwas für die Wahrheit der Religionen[1]).

---

[1]) Folgende Geschichte der Religionen sieht Kettner in der Parabel dargestellt: das älteste Volk erhielt seine Urreligion (die Vernunftreligion des 18. Jahrhunderts) direkt aus Gottes Hand; aus ihr gehen im Lauf der Geschichte drei Offenbarungsreligionen hervor. Aber diese Deutung läßt sich nicht ohne schwere „Gewaltsamkeiten“ — von Kettner (S. 365) selbst so empfunden, doch Lessing in die Schuhe geschoben — durchführen. In dem Goldschmied muß er „alle drei Religionsstifter, Moses, Christus und Mohammed, zusammengefaßt“ sehen. Und nun gar der Erblasser! Zwar die an Karikatur grenzende Interpretation von R. Mayr (Beiträge zur Beurteilung G. E. Lessings, 1880. S. 33), daß dieser Vater, der „in einem Anfall von Schwachsinn die schlimmsten Verwicklungen“ anstifte, Gott selbst sei, erneuert er nicht, aber er macht diesen so lebensvoll geschilderten, aus Liebe schwachen Vater zu einem bloßen „Exponenten für eine Entwicklungsphase der Menschheit“. O nein, der schwache Vater wie der kunstreiche Goldschmied „bedeuten“ gar nichts, sie sind nur die Menschen, als die der Dichter sie schildert. Auch der älteste erreichbare Vorfahr des schwachen Vaters, der „Mann in Osten“, bedeutet natürlich nicht das älteste Volk, welches die Urreligion von Gott erhält, sondern er ist lediglich ein Mensch. Und ebenso ist die „liebe Hand“, welche ihm den Ring geschenkt hat, eine menschliche Hand gewesen. Woher der Ring letzten Endes seine geheime Kraft hat und woher er stammt, das weiß das Märchen nicht zu sagen. — Schon Dilthey (S. 131) warnt davor, die einzelnen Züge zu pressen. Wir haben es nicht mit einer Allegorie, sondern mit einer Parabel zu tun.

Diesem Hauptgedanken von der Wertlosigkeit aller historischen Begründung für die Religion entspricht nun auch die **Fortsetzung der Parabel**, die Nathan jetzt, da er sieht, daß Saladin ihm folgt[1]), zu geben wagt. Während bisher Erzählung und Deutung getrennt gegeben wurden, sind sie von jetzt an innig miteinander verflochten. Denn da der Hauptgedanke feststeht, muß sich nun alles einzelne leicht verstehen lassen.

Nathan beginnt die Schlußworte seines Märchen zu explizieren; was er dort mit dem kurzen Satzwort: „man untersucht, man zankt, man klagt“ abgemacht hatte, entfaltet er jetzt in seinen Einzelheiten. Die Besitzer der drei Ringe geraten natürlich miteinander in Streit (Vers 1993b—2007).

Jeder der Streitenden behauptet also gleichmäßig:

erstens, er habe den echten Ring, denn er habe ihn vom Vater geerbt;

zweitens, daher gebühre ihm, das Haupt des Hauses zu werden, dem die beiden andern sich unterordnen müßten;

drittens, dagegen seien die beiden andern Brüder Betrüger und er müsse sie dafür bestrafen.

Genau so behauptet jede der drei Religionen:

erstens, sie sei die wahre Religion; ihre väterliche Überlieferung beweise das;

zweitens, ihr gebühre also die herrschende Stellung auf Erden, die andern hätten sich ihr als minderwertig unterzuordnen;

drittens, dagegen seien die andern Religionen Betrug; dieser Betrug verdiene Strafe.

Der Richter, den die prozessierenden Brüder anrufen, läßt sich nach Kenntnisnahme der Prozeßakten ausführlich vernehmen; ob sein Ausspruch ein wirkliches Urteil ist, mag zunächst offen

[1]) Saladin bemüht sich jedenfalls eifrig, Nathan zu verstehen. Ob ihm das anfangs gleich im vollen Umfange gelingt, ist allerdings fraglich. Denn es scheint so, als ob er den skeptischen Hintergedanken Nathans noch nicht erkenne; sein unterdrückter bewundernder Ausruf: „Bei dem Lebendigen! der Mann hat recht. Ich muß verstummen!“ geht wahrscheinlich auf das scheinbar Beruhigende des Lessingschen Gedankens, der doch in Wirklichkeit nichts Beruhigendes an sich hat.

bleiben. Zunächst beginnt er damit, ihr Verhalten zu analysieren und den Maßstab, den er anlegt, zu zeigen (Vers 2010—2028a).

Der Maßstab, nach dem zu urteilen ist, ergibt sich aus der Beschaffenheit des echten Ringes. Da es nicht möglich war, durch die Berufung auf ihre Herkunft zu erweisen, welcher der Ringe echt ist, so bleibt nur übrig, auf ihre Wirkung zu achten. Der Träger des echten Ringes nämlich muß daran kenntlich sein, daß die beiden andern Brüder ihn am meisten lieben; denn der echte Ring besitzt ja die Kraft, „beliebt zu machen, vor Gott und Menschen angenehm". Da aber keiner der drei Brüder von den beiden andern geliebt wird, da es vielmehr offenkundig ist, daß sie sich gegenseitig hassen, so hat die Kraft des Ringes versagt. Sie mußte aber deswegen versagen, weil keiner der Ringträger die Bedingung erfüllte, welche die Voraussetzung für das Eintreten der Wirkung war. Keiner von ihnen nämlich hat sein Augenmerk darauf gerichtet, vor Gott und Menschen angenehm zu werden, sondern jeder war nur darauf bedacht, selbst die Herrenstellung zu erringen, den andern als Betrüger zu entlarven und Rache für diesen Betrug zu nehmen. Daher ist für sie jeder Ring wertlos, auch der echteste wäre es.

Die Schuld liegt also nicht an den Ringen, sondern an der Gesinnung ihrer Träger. Träte an die Stelle des leidenschaftlichen Egoismus das Streben, vor Gott und Menschen angenehm zu werden, so würde sich bald eine entsprechende Wirkung einstellen müssen.

Ebenso bei den Religionen: keine der positiven Religionen hat die Aufgabe, die andern zu bekämpfen und zu verdammen; derartiges führt nur zu Glaubenshaß und Verhärtung der Gemüter. Religionen aber, die in ihren Anhängern solche Wirkungen hervorbringen, sind falsch. Ihre Aufgabe müßte es vielmehr sein, ihren Anhängern das Ziel, daß sie vor Gott und Menschen angenehm werden sollen, als einziges vor Augen zu halten.

Ist so der Hauptfehler an allen positiven Religionen, daß nämlich jede verächtlich auf die anderen herabsieht und infolgedessen in ihren Anhängern Überheblichkeit und alle damit zusammenhängenden unliebenswürdigen Eigenschaften großzieht,

aufgedeckt, so ist damit schon die Basis gegeben für den Rat, welchen der Richter unter Aussetzung eines offiziellen Urteilsspruches den streitenden Brüdern nunmehr erteilt (Vers 2029—2054 b).

Hier ist die Sache nun so durchsichtig, daß die Deutung ohne weitere Vermittlung sich aufdrängt. Es ist völlig anders, als die Söhne es erwartet haben, geradezu umgekehrt: nicht der Besitz des echten Ringes verleiht dem Besitzer Wert, sondern die Gesinnung des Besitzers verleiht auch dem Stein einen Affektionswert, den er an und für sich nicht hat. Und nicht die Zugehörigkeit zu einer objektiven Religion verleiht dem Bekenner dieser Religion Wert, sondern seine Gesinnung verleiht der positiven Religion einen Wert, den sie an und für sich nicht hat. Es kommt also alles auf die einzelnen Menschen, nichts auf die positiven Religionen als geschlossene Größen an. Ein Mohammedaner, der vermöge seiner Gesinnung vor Gott und Menschen angenehmer ist als ein Christ oder Jude, hat seine positive Religion durch sein subjektives Verhalten zur wahren Religion gemacht. In unserer Sprechweise könnten wir sagen: die positiven Religionen können die Stätte werden, wo sich die subjektive Religion entfaltet; ihr Wert hängt dann aber nicht an den objektiven Kennzeichen der betreffenden Religionsgemeinschaft, sondern an dem subjektiv Religiösen. Das Bekenntnis zu einer objektiven Religion ohne dies Religiöse ist wertlos.

Damit ist schon erkannt, daß das Verweisen auf eine späte Zukunft — über „tausend, tausend Jahre" — kein Verzicht auf das Urteil ist. Das Urteil liegt vielmehr sehr deutlich zwischen den Zeilen. Kommt nämlich alles auf das Maß von Religiosität an, das der einzelne sein eigen nennt, so wird dadurch der Streit um die Wahrheit der objektiven Religionen völlig sinnlos; der Kampf der Religionen löst sich auf in einen friedlichen Wetteifer aller ihrer Anhänger, die nur ein Ziel ihres religiösen Lebens kennen: vor Gott und Menschen angenehm zu werden. Ist aber kein Hader mehr vorhanden, so auch niemand, welcher den Richter anrufen könnte. In „tausend, tausend Jahren" ist niemand mehr so töricht, daß er um die Wahrheit der positiven Religionen stritte. Vielleicht gibt es dann die drei positiven

Religionen Judentum, Christentum, Islam gar nicht mehr; aber wenn es sie noch geben sollte, so sind sie doch nichts Trennendes mehr, das die Menschen hindern könnte, sich als eine einzige Gemeinschaft zu fühlen, in der die Religiosität herrscht, welche der Natur des Menschen überall in derselben Weise gemäß ist.

4. Aber jener Stein mit der geheimnisvollen Kraft? — Aus allem Gesagten geht mit hinlänglicher Klarheit hervor: der Stein mit der Wundermacht gehört lediglich dem Märchen an; und selbst innerhalb des Märchens wirkt er nur, wenn eine sittliche Bedingung erfüllt ist; an eine automatische, von ihm objektiv ausgehende Wirksamkeit zu glauben, wäre Aberglaube. Streng genommen [1]) können auch Menschen ohne Ring vor Gott und Menschen angenehm werden, wenn sie nur ihr ringloses Dasein in der Zuversicht führen, daß sie dadurch vor Gott und Menschen angenehm werden. Auch Menschen ohne Zugehörigkeit zu einer positiven Religion kann es also geben. Ihnen wird die Zukunft gehören.

So ist denn die Ringparabel eine Weissagung auf die kommende Menschheitsreligion, welche die positiven Religionen überwinden wird. Der Inhalt dieser Religion ist in den Schlußworten auch bereits kurz angedeutet: Liebe, Sanftmut, herzliche Verträglichkeit, Wohltun und innigste Ergebenheit in Gott werden als ihre Kennzeichen genannt.

---

[1]) Streng genommen ist also die Einführung des Steins in die Parabel eine Finte. Die Anhänger einer positiven Religion werden sich dabei beruhigen, daß ihrem „Ring“ doch geheimnisvolle Kräfte zugeschrieben werden, die weiter Denkenden werden erkennen, daß diesem „Ring“ keine besonderen Kräfte innewohnen. Daher erklärt es sich, daß dem Dichter die Vollendung gerade der Parabel „am sauersten geworden“ ist, daher auch das Schwebende im Ausdruck gerade an den prinzipiell wichtigen Stellen. Richtet sich — zu Anfang — die „Zuversicht“ darauf, daß der Mensch gerade d u r c h d e n R i n g vor Gott und Menschen angenehm wird? oder könnte er auch durch die Zuversicht, vor Gott und Menschen angenehm zu werden, dies Ziel erreichen? Und am Schluß: welches Objekt hat die Liebe, der man nacheifern soll? wie macht man es, der etwas problematischen Kraft des Steins zu Hilfe zu kommen? Tatsächlich also ist der Ring, so sehr er als Hauptsache erscheint, doch völlig Nebensache.

5. Die Lehre der Parabel von der künftigen Antiquierung der drei positiven Religionen muß sich natürlich im Drama bereits praktisch geltend machen, sie darf nicht abstrakte Theorie bleiben. Recha ist ihre Verkörperung.

Denn welcher Religion gehört sie, die zu allen drei Religionen in Beziehung steht, eigentlich an??

Sie ist die Tochter eines aus äußerem Anlaß zum Christentum übergetretenen Mohammedaners und die Nichte des islamitischen „Verbesserers der Welt und der Gesetze", allerdings selbst nicht Mohammedanerin; und so kann der Islam sie nicht für sich in Anspruch nehmen. Sie selbst ist getauft und damit Christin geworden. Aber tatsächlich ist sie trotz des character indelebilis des Taufsakraments keine Christin. Sonst brauchte sich Daja nicht so viel Mühe zu geben, sie zum Christentum hinüber zu ziehen; auch weiß sie selbst nichts davon, daß sie getauft ist (III, 10). Also wird sie wohl die Religion ihres geistigen Vaters teilen und Jüdin sein. Dazu stimmt, daß Nathan sie ohne Schweinefleisch hat aufwachsen lassen (IV, 4), und daß der Tempelherr sie schlechthin als Judenmädchen betrachtet (I, 5; III, 8; III, 10), dafür gilt sie offenbar bei allen Bekannten in Jerusalem.

Da sie aber gerade des Juden Nathan Pflegetochter ist, so hat es mit ihrem Judentum eine eigne Bewandtnis: sie ist sein Geschöpf, das Werk des Künstlers,

der in dem hingeworfnen Blocke
Die göttliche Gestalt sich dachte, die
Er dargestellt.

Recha ist also, was Nathan aus dem Rohstoff ihrer Seele als überlegener Bildner gemacht hat. Und was das ist, wird mit klaren Worten gesagt. Nathan hat in ihre Seele den „Samen der Vernunft" gestreut und nicht bloß, wie bei ihm ja selbstverständlich, das „Unkraut" der christlichen, sondern auch das Unkraut der jüdischen[1]) Glaubenslehren von ihr ferngehalten. Ihr Judentum ist also nur Schein, nur eine von Nathan für angemessen gehaltene Akkommodation an ihre Umgebung. Es ist

[1]) Als Beispiel wird uns in der Unterredung mit dem Tempelherren (III, 2) mitgeteilt, daß sie die jüdische Offenbarungsgeschichte ablehnt.

also eine ganz richtige Umschreibung des vorliegenden Tatbestandes, wenn der Tempelherr (IV. 2) sagt, ihr Vater habe

> Das Mädchen nicht sowohl in seinem als
> Vielmehr in keinem Glauben[1]) aufgezogen
> Und sie von Gott nicht mehr nicht weniger
> Gelehrt, als der Vernunft genügt.

Daß man daher nicht recht weiß, ob „sie sei Christin oder Jüdin oder keines" (V, 5), erscheint ihm — im Sinne des Dichters mit Recht — als ein Vorzug, und er hofft, sie werde auch imstande sein, ihm zu folgen, wenn er selbst zum Islam übertreten oder doch die Maske des Islam anlegen sollte. Denn gerade weil sie keinem der drei Glauben angehört, ist sie fähig, „jedes Glaubens Zierde" (IV, 7) zu werden. Und während Nathan selbst sich erst allmählich über seinen alten Glauben hat herausarbeiten müssen, steht Recha von vornherein „über" jeder positiven Religion. Daher bedeutet ihr Dasein bereits einen Schritt über Nathan hinaus. Sie ist die erste Repräsentantin der neuen Menschheit, völlig unbehindert durch die Schranken irgend einer positiven Religion.

Zwischen denen aber, die noch in den Schranken der positiven Religionen aufgewachsen sind, aber nachträglich die Menschheitsreligion in sich aufgenommen haben, fällt selbstverständlich alles Trennende. Das tritt nicht bloß in der Schlußszene des Dramas zutage, in der aus dem Christentum, Judentum und Islam stammende Menschen sich zu einer Gesinnungsgemeinschaft verbinden, auch vorher kommt es fast zu einer Ehe zwischen Christ und Jüdin, einer Verbindung, die ihrer Idee nach nur zwischen Gleichartigen vollzogen werden kann. Zu Lessings Zeit war in Deutschland solche Ehe nicht gestattet; der erste deutsche Staat, der sie zuließ, war Sachsen-Weimar (1823) — unter Goethes[2])

[1]) Vgl. dazu Reimarus' Sprachgebrauch, nach dem die „vernünftigen Verehrer Gottes" sich von den Anhängern anderer Religionen dadurch unterscheiden, daß sie „nichts glauben", nämlich nichts „Positives".

[2]) Goethes Unterhaltungen mit dem Kanzler Friedrich von Müller, 23. IX. 1823: „Alle sittlichen Gefühle in den Familien, die doch durchaus auf den religiösen ruhten, würden durch ein solch skandalöses Gesetz untergraben".

grollendem Protest. Und was das ist, was alle Menschenmäkelei unter ihnen ausschließt und sie innerlich zusammenführt, besagt das eine Wort, das durch das Drama tönt, das Wort: Mensch.

Wegen dieser Stellung zu den positiven Religionen wird der „Nathan“ in der Regel als das Drama der Toleranz bezeichnet. Aber das bisher Entwickelte zeigt, daß dieser Begriff hier tatsächlich nicht mehr paßt[1]). Toleranz bedeutet im Sinne der Aufklärung (vgl. Reimarus) die Erfüllung der Forderung, daß den „vernünftigen Verehrern Gottes“ wie den Angehörigen fremder Religionsgemeinschaften von der in dem betreffenden Staate herrschenden positiven Religion religiöse und bürgerliche Duldung gewährt wird. Im „Nathan“ aber liegt die Sache ganz anders. Denn hier sind ja die (aufgeklärten) Glieder verschiedener Religionsgemeinschaften in Wirklichkeit Anhänger derselben menschheitlichen Religion, sie sind sich wesensgleich und haben daher aneinander gar nichts mehr zu tolerieren. Denn im Ernst kann von Toleranz doch nur da geredet werden, wo Anhänger verschiedener Religionen verschiedenen Religionslehren folgen und wo daher gegenseitiges Ertragen wirkliche Überwindung kostet. Das ist unter den aufgeklärten Menschen des „Nathan“ nicht der Fall. Und in dem Verhältnis der Anhänger dieser Menschentumsreligion zu den Bekennern der positiven Religionen hat sich das Blatt völlig gewandt. Während früher diese die Herrschaft hatten und jene unterdrückt waren, ist im „Nathan“ die Menschheitsreligion zum Siege gelangt. Mild herablassend gewähren ihre Anhänger den beschränkten Bekennern der positiven Religionen (Daja) Duldung[2]), in dem überlegenen Bewußtsein, daß diese Armen ja nichts für ihre Beschränktheit können — Herr, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun. Wo aber ein Anhänger

---

[1]) Besonders Wackernagel hat, wenn auch mit anderer Begründung, darauf aufmerksam gemacht in seiner akademischen Festrede „Lessings Nathan der Weise“, 1855; wiederholt: Kleinere Schriften, Bd. II, 1873, S. 452—480.

[2]) Goethe, Maximen und Reflexionen 538: „Toleranz sollte eigentlich nur eine vorübergehende Gesinnung sein: sie muß zur Anerkennung führen. Dulden heißt beleidigen“.

einer positiven Religion durch Fanatismus gemeingefährlich zu werden droht (Patriarch), da weiß der aufgeklärte Fürst, der die politische Macht in starken Händen trägt, ihn zu bändigen.

III. Der religiöse Gehalt des Dramas.

Es zeigt sich also, daß das praktische Verhalten der Personen des Dramas nur von ihrer Zugehörigkeit zu jener Humanitätsreligion aus zu verstehen ist. Das ist eine wertvolle Bestätigung dafür, daß die Ringparabel richtig gedeutet ist.

Die Ringparabel selbst ist gleichsam der Becher, in dem Lessing den Trank seiner menschheitlichen Religion darbietet, aber ihm fehlt noch der Inhalt. In den Worten des mahnenden Richters zwar ist er angedeutet, doch eben nur angedeutet. Ihn voll zu entfalten, muß das *ganze* Stück dienen, dazu ist es ja von Lessing gedichtet. Doch sind es innerhalb des Dramas wieder zwei Szenen, in denen der religiöse Gehalt des Dramas sich besonders konzentriert: I 2 und IV 7.

1.

1. In der ersten dieser Szenen gibt der Wunderglaube, den Rechas Phantasie hervorgebracht hat, Anlaß zur Entwicklung wichtiger Gedanken. Recha nämlich ist in Gefahr gewesen, bei dem Brande ihres Hauses den Tod in den Flammen zu finden; nur ein gerade des Weges kommender, vom Tode begnadigter Tempelherr hat sie gerettet. Begreiflicherweise hat sie dies Erlebnis in den Tiefen ihres Wesens erschüttert und zittert noch lange in ihr nach. In der schwärmerisch erregten Phantasie des jungen Mädchens wird der weißmäntelige Tempelritter zu einem Engel, der die Bedrohte auf seinem weißen Fittich aus den Flammen herausgetragen hat, und so verwandelt sich ihr die ganz natürlich verlaufene Errettung aus Lebensgefahr unter der Hand in ein richtiges Wunder, durch das Gott selbst eigenhändig zu ihren Gunsten in den Gang des Weltgeschehens eingegriffen hat.

2. Es ist selbstverständlich, daß Lessing diese Engelschwärmerei, die für den Gang der Handlung durchaus entbehrlich ist und

auch insofern nicht ganz eines Anfluges von — allerdings wohl unbeabsichtigter — Komik entbehrt, als ja dieser „Engel" im Unterschied von der sonstigen, Daja wie Recha bekannten Gepflogenheit dieser Wesen tagelang menschlichen Augen sichtbar unter den Palmen Jerusalems spazieren gegangen ist, nicht bloß zur Charakteristik Rechas, zu der sie doch nicht so ganz passen will, schuf, sondern daß er damit ganz bestimmte lehrhafte Zwecke verfolgte. Drei Lehren sind es, die er entwickelt; denn daß es keine Wunder gibt, ist für Lessing mehr selbstverständliche Voraussetzung als besondere (vierte) Lehre.

Zunächst gibt er dadurch, daß er die Genesis eines Wunders vor unseren Augen darstellt, den Aufklärern die vernehmliche Lehre: seht, so entstehen Wundergeschichten, durch harmlose Schwärmerei erregter Gemüter, nicht durch kühl berechneten Betrug hinterlistiger Priester. Lessing ist der erste, der diese Erklärung der Wunder auf die Hauptwunder des Christentums anwendet; schon in den Schlußworten der Schrift über den „Beweis des Geistes und die Kraft" deutet er an, daß die Erzählung von der Auferstehung Sage sei und hier im Nathan gibt er die generelle Erklärung der Sagen über Jesus Christus: die andächtige Verehrung der dankbaren Menschheit schuf sie[1]). Man denke an die höhnische und bitterböse Kritik eines Reimarus und man kann den Fortschritt mit Händen greifen.

Zweitens steckt allerdings in dieser Erklärung des Wunderglaubens zugleich eine sehr bestimmte Kritik seines Wertes: er sei eine nutzlose Wucherpflanze. Doch nicht bloß nutzlos; denn da sie zu ihrem Wachstum Kraft braucht, so entzieht sie diese Kraft dem Wachstum anderer Pflanzen, denen sie sonst zugute käme. So schießt seit jenem Ereignis bei Recha alle Kraft in ihre Schwärmerei, ihre Aktivität wird dadurch lahmgelegt und sie vergißt auch nur daran zu denken, ob sie nicht ihrem „Engel" auf irgendeine praktische Weise hätte ihren Dank betätigen können.

Im Hintergrund ruhn auch hier bestimmte christlich-religiöse Stimmungen, die von Lessing getroffen werden sollen. Recha

[1]) Vgl. Goethe: Das Wunder ist des Glaubens liebstes Kind.

wähnt sich von einem Engel, den Gott eigens um ihretwillen vom Himmel herabgesandt habe, vom Tode gerettet; ebenso wähnen sich, das ist die deutliche Parallele, die Christen durch den Sohn Gottes, der eigens um ihretwillen vom Himmel herniederstieg, vom ewigen Tode gerettet. Denn sie wollen aus falschem Stolz ihr religiöses Heil nicht einem Menschen, sondern nur einem höheren Wesen verdanken [1]), wie auch der eiserne Topf nicht mit eiserner, sondern mit silberner Zange aus der Glut geholt sein will.

Das Verhängnisvolle ist nun, daß diese religiöse Schwärmerei — ganz wie Rechas Engelschwärmerei — die Aktivität lähmt. Denn da sie sich auf übermenschliche Wesen richtet, hat sie kein Objekt, dem gegenüber sie sich praktisch betätigen könnte. Man kann zu Christus „seufzen, beten“, kann „in Entzückung über ihn zerschmelzen“, ihm die herrlichsten Lieder singen und vielerlei Derartiges treiben, aber man kann ihm seine Dankbarkeit nicht tätig beweisen. Dies Gebaren ist darum doppelt verführerisch, weil die, die solches tun, meist gar nicht merken, daß sie damit in Wirklichkeit gar nichts tun, und darum besonders genußreich, weil sich die schwärmerischen Nichtstuer noch dadurch gehoben fühlen, daß sie auf solche, welche diese Andächtelei nicht mitmachen, als auf Minderwertige verächtlich herabsehen. Wahrlich, eine höchst bequeme Art der Frömmigkeit, diese Christusverehrung! Ihr vor allem gilt das Wort:

Begreifst du aber,
Wie viel andächtig schwärmen leichter als
Gut handeln ist? Wie gern der schlaffste Mensch
Andächtig schwärmt, um nur — ist er zu Zeiten
Sich schon der Absicht deutlich nicht bewußt —
Um nur gut handeln nicht zu dürfen?

Die Lehre ist also: Religion gibt sich nicht in schwärmerischem Kultus [2]) überirdischer Himmelswesen kund, sondern

---

[1]) Nathan zu Daja: „Dein ‚Sich Gott um so viel näher fühlen‘ Ist Unsinn oder Gotteslästerung.“

[2]) Wieder ist ein Vergleich mit dem Klopstockschen Messias-Kultus sehr lehrreich.

im „gut Handeln“, in der bereitwilligen und freiwilligen Förderung der Mitmenschen. —

Die dritte Lehre ist direkt religiöser Art. Sie wehrt den Vorwurf ab, daß die Leugnung direkter Wunderhilfe durch Gott irreligiös sei, und entscheidet sich in der alten Streitfrage, was Gottes würdiger sei: „beliebiges unmittelbares Eingreifen in den Weltverlauf oder eine solche Anordnung des Weltgeschehens, daß ein Eingreifen unnötig ist?“ für das letztere. Denn gerade dies, daß nie ein Eingreifen Gottes nötig ist, ist in Wirklichkeit das Wunderbare:

> Der Wunder höchstes ist,
> Daß uns die wahren echten Wunder so
> Alltäglich werden können, werden sollen.

Vor diesem Gewöhnlich-Wunderbaren muß sich der Mensch in Ehrfurcht beugen. Denn er erkennt, daß das Weltgeschehen nicht so ablaufen könnte, wenn nicht eine Kraft dawäre, die alles zum Ziele lenkt: die Vorsehung.[1])

3. Die Vorsehung, die wir vom Deismus her hinreichend kennen, leitet nun auch, ohne irgendein wunderbares Eingreifen, durch einfache Kausalität die verwickelte Familiengeschichte des Dramas zu einem befriedigenden Abschluß; sie beherrscht tatsächlich das ganze Drama.

Ihr Walten sowohl wie ihre charakteristische Eigentümlichkeit, daß sie die von ihr Geleiteten gern auf Wegen führt, „die der Kluge von selbst nicht leicht betreten würde“ (III, 10), sind im Drama auf Schritt und Tritt zu verspüren.

Zu der Begnadigung des Tempelherren durch Saladin muß erst noch dessen Vergeßlichkeit hinzukommen, ehe der Tempelherr, der nicht weiß, wozu er da ist, in Jerusalem gelangweilt herumschlendernd gerade zum Brande hinzukommen und Recha aus den Flammen herausholen kann. Des Ritters Empörung über Nathan hetzt den blutgierigen Patriarchen auf des Juden Spur, aber sie hat auch die Berührung des vom Patriarchen auf Späherdienste ausgesandten Klosterbruders und so die Entdeckung der Verwandtschaft und das friedliche Ende zur Folge. Saladin

[1]) In Lessings Sprache: die „Vorsicht“, Nathan 2286, 3077.

endlich kommt zu seinem neuen Freunde dadurch, daß er Geld von ihm erpressen will. Auf so verwickelten, nicht immer von Schmerz freien Wegen weiß die Vorsehung die Geschehnisse zum glücklichen Ende zu führen. In der letzten Szene müssen sich daher alle gerührt in die Arme sinken: erst fällt der Tempelherr seiner Schwester um den Hals, dann umarmen beide Nathan, dann rennt Saladin in ihre Umarmung, und „unter stummer Wiederholung allseitiger Umarmungen", an denen jetzt auch Sittah ihren Anteil erhält, sinkt schließlich der Vorhang vor dieser Familie vollkommener und demgemäß glückseliger Menschen. Diesem Schluß von Lessings „Nathan" würde Reimarus lebhaftesten Beifall klatschen: die Vorsehung sorgt für das Glück der lebendigen Wesen, besonders der Menschen.

2.

1. Hier entdecken wir eine bisher verborgene Nachwirkung des Deismus: mit dem Vorsehungsglauben ist auch bei Lessing noch etwas von dem Eudämonismus verbunden, der sich bei Reimarus so platt und beherrschend in den Vordergrund drängte. So stark wie dort, ist er bei Lessing nicht ausgeprägt, aber er ist doch auch zweifellos ein Stück von Lessings Gesamtanschauung [1]).

Daß es zum Schluß allen so gut geht, ist ja doch auch bei Lessing kein Zufall; es sind lauter so furchtbar gute Menschen, und die verdienen es, daß es ihnen gut geht. Als „verklärte Heiterkeit" hat man [2]) die Stimmung charakterisiert, die über dem Drama ausgegossen ist. Sehr gut. Aber es fragt sich, ob das für ein religiöses Drama ein Vorzug ist. Die Klarheit und

[1]) Hamburgische Dramaturgie, 79. Stück: „Das Ganze dieses sterblichen Schöpfers [des Dichters] sollte ein Schatten vom Ganzen des ewigen Schöpfers sein, sollte uns an den Gedanken gewöhnen: wie sich in ihm alles zum Besten auflöst, werde es auch in jenem geschehen". Der Vater der eudämonistischen Teleologie ist Leibniz.

[2]) Dilthey, 128. — Ähnlich D. Fr. Strauß, Lessings Nathan der Weise (Vortrag 1874, wiederholt: Gesammelte Schriften, Bd II. 1876, Seite 43 bis 82): „Diese Grundstimmung ist die Selbst- und Sieges-Gewißheit der Vernunft, das heitere Licht, das jede Wolke in sich verzehrt, keine sich zum verderblichen Gewitter zusammenballen läßt" (S. 79).

Heiterkeit, die von Nathan ausgeht, ergreift alle Menschen, die in die Sphäre seines Einflusses geraten und reißt sie mit sich fort: „Das Licht scheinet in der Finsternis und die Finsternis hat's sofort begriffen", ein ernsthafter Konflikt zwischen Licht und Finsternis kann überhaupt gar nicht zustandekommen. Entspricht es wirklich der Wahrheit des Lebens, daß die religiöse Vernunft sich kampflos durchsetzt? Hat nicht vielmehr eine andere Stimme recht, die da sagt: „Das Licht schien in der Finsternis und die Finsternis hat's nicht begriffen?" Müßte auf diesen Ton nicht auch „Nathan der Weise" gestimmt sein?

Daß dem „Nathan" dieser tragisch-heroische Grundton fehlt, das ist tatsächlich — vom religiösen Standpunkt aus gesehen — seine Schwäche. Im schwersten Leiden für seinen Glauben, im Zusammenbruch seiner Kräfte, ja im physischen Untergang ihres Verkünders müßten wir die Religion der Humanität siegreich sehen. Denn „die Welt hat wollen in Schmerzen erlöst sein" [1]), nicht in „verklärter Heiterkeit"; die Aufklärung aber, und mit ihr hier Lessing, preist selig, die da nicht Leid tragen. Das ist ja auch viel „vernünftiger"!

Man könnte dagegen einwenden, auch Nathan habe Schmerzen erlitten. Gewiß, ihm sind seine Frau und sieben Kinder von fanatischen Christen getötet. Aber — und das ist das Entscheidende — dies Leid steht in keinem organischen Zusammenhang mit der Betätigung seiner menschheitlichen Religiosität, ist keine Folge davon. Es muß also dabei bleiben: dieser religiösen Dichtung fehlt zur vollen Größe die tragische Tiefe. Nur bei einer der Personen des Dramas findet sich ein Ansatz zu herberer Lebensauffassung, bei dem Derwisch Al Hafi. Aber obwohl Lessing gerade hier viel Erinnerung an sein früheres tapferes Schriftstellerleben zu Gebote stand, machte er nur eine humoristische Figur aus ihm. Nicht einmal des Derwischs goldene Worte (II, 9)

> der wahre Bettler ist
> doch einzig und allein der wahre König

wagte er ernst zu nehmen.

---

[1]) Enrika von Handel-Mazetti, Jesse und Maria (der letzte Satz des Romans)

Daß aber der tragische Ton dieser Dichtung fehlt und fehlen mußte, ist dadurch bedingt, daß nach dem Glauben der Aufklärungszeit, dem Lessing sich hier anschließt, dem aufgeklärten und tugendhaften Weisen auch das Glück folgt. Während Schiller vom Glück singt:

> Dem Schlechten folgt es mit Liebesblick,
> Nicht dem Guten gehöret die Erde,

gehören im „Nathan" Tugend und Glück zusammen. Wir finden hier tatsächlich, wie befremdlich das auch zuerst erscheinen mag, den nackten Lohngedanken ausgesprochen. Als Recha um das Leben des Tempelherren, ob er inzwischen etwa krank geworden sei, in Angst gerät, tröstet sie ihr Vater, der weise Nathan: der Ritter müsse am Leben und auch gesund geblieben sein, denn „Gott lohnt Gutes, hier getan, auch hier noch" (I, 9). So steht es schwarz auf weiß gedruckt. Und zwar läßt der Zusammenhang an dieser Stelle nicht den mindesten Zweifel darüber, daß dieser von Gott gewährte Lohn ein sinnlicher ist, nämlich körperliche Gesundheit als Lohn für die Lebensrettung.

Es ist das, historisch betrachtet, weiter nichts als die Erneuerung der alten jüdischen Vergeltungslehre, die im Christentum glücklich prinzipiell überwunden war. Und so stark ist ihre Herrschaft in der behaglich bürgerlichen Gesellschaft der Aufklärungszeit, daß auch Lessing sich ihr nicht ganz hat entziehen können. — Eigentümlicherweise hindert das nicht, daß Lessing anderwärts [1]) ziemlich geringschätzig auf die Lehre von der irdischen Vergeltung im Alten Testament und die von der jenseitigen Vergeltung im Neuen Testament herabsieht. Das Recht dazu verschafft er sich dadurch, daß er die Aussicht auf Lohn für Juden und Christen als Motiv zur Sittlichkeit unterschiebt: um des Lohnes willen seien sie fromm geworden. Tatsächlich ist die Sache so, daß für Juden und Christen der — sei es irdische, sei es himmlische — Lohn, genau wie für Lessing, nicht als Motiv zum sittlichen Handeln gilt, sondern als Folge. Die Erhebung des Lohnes zum Motiv des Handelns ist erst der

[1]) Erziehung des Menschengeschlechts.

eudämonistischen Aufklärung vorbehalten geblieben [1]). Es scheint, daß die Aufklärung hier, wie der canis a non canendo, ihren Namen verdient, weil sie sich über sich selbst nicht klar war.

Wenn also Lessing in dieser Beziehung stark unter dem Einfluß des Zeitgeistes steht, so macht er sich doch wenigstens darin von ihm los, daß er die Aussicht auf Lohn nicht mehr als Motiv zum sittlichen Handeln gelten läßt. Der Zusammenhang zwischen Tugend und Glück ist lediglich der, daß das erste die Folge des zweiten ist. Dem Satz der „Erziehung des Menschengeschlechts“ (§ 85), daß „der Mensch das Gute tun wird, weil es das Gute ist, nicht weil willkürliche Belohnungen darauf gesetzt sind“, tritt im „Nathan“ also der andre zur Seite, daß dem Guten, welches rein um des Guten willen ohne jedes Schielen nach Lohn vollbracht wird, doch sicher ein Lohn folgt. Wieso allerdings die körperliche Gesundheit, welche der Tempelherr als Lohn für die Rettung Rechas aus dem Feuer zu betrachten hat, kein „willkürlicher“ Lohn ist, läßt sich nicht erkennen. Vielmehr ist die hier vollzogene Zusammenkoppelung ethischen Handelns und sinnlichen Glückes, ohne daß sich ein innerer Zusammenhang erkennen ließe, als prinzipiell verfehlt zu betrachten. Bei Lessing selbst findet sich nun auch bereits ein bedeutsamer Ansatz zur Überwindung dieser äußerlichen Betrachtung. In Lessings Faustfragment [2]) wird es Faust, der eine äußere Strafe für sein Sündigen nicht sieht und nicht sehen kann, weil ihn keine getroffen hat, von dem sechsten Geist zum Bewußtsein gebracht, daß es eine

---

[1]) Siehe oben über Reimarus S. 25 f., S. 32 f., über Nicolai, S. 28 Anmkg 1.

[2]) Hempel XI, Teil II, S. 598:

Faust: Sage, wie schnell bist du?

6. Geist: So schnell, als die Rache des Rächers.

Faust: Des Rächers? Welches Rächers?

6. Geist: Des Gewaltigen, des Schrecklichen, der sich allein die Rache vorbehielt . . .

Faust: . . . Schnell sagst du, wie die Rache des — bald hätte ich ihn genennt! — Nein, er werde nicht unter uns genennt! — Schnell wäre seine Rache? Schnell? — Und ich lebe noch? Und ich sündige noch?

6. Geist: Daß er dich noch sündigen läßt, ist schon Strafe!

viel wichtigere Folge des Sündigens gibt, als es irgend eine sinnenfällige Strafe sein könnte, nämlich die Befestigung im Bösen. Der Lohn der Sünde ist neue Sünde, das ist die Rache, die Gott über den Sünder verhängt hat; und die Befestigung im Guten ist der Lohn des Guten. Schade, daß Lessing diesen Gedanken nicht im „Nathan" verwertet hat, wir verzichteten dafür gern auf die als Tugendlohn zu betrachtenden Millionen Nathans.

2. Damit haben wir bereits begonnen, uns den ethischen Anschauungen des „Nathan", die ja von der Religion sachlich untrennbar sind, zuzuwenden. Auch hier ist Lessing nur von der Aufklärungszeit aus zu begreifen. Sie hatte mit Entrüstung das alte christliche Dogma von der Erbsünde zum Gerümpel geworfen und statt dessen mit Rührung das Dogma von der natürlichen Güte des Menschen entdeckt und es mit Pathos verkündet. Auch im Nathan, dem hohen Lied des reinen Menschentums, wird die sittliche Würde und Güte des Menschen auf den Leuchter gestellt. Die Menschen des Dramas sind — mit einer Ausnahme — ja alle so gut und sie bescheinigen sich ihre Güte oft genug gegenseitig. Vor allem hallt das ganze Stück, von Anfang bis zu Ende, wider von dem Ruhme der Tugend Nathans. Er selbst rühmt sich, daß er den Besitz Rechas der „Tugend" verdanke, und Daja sagt ihm ins Gesicht:

> Wer zweifelt, Nathan, daß ihr nicht
> Die Ehrlichkeit, die Großmut selber seid?

So fängt es in der ersten Szene an, so geht es im Drama weiter und so heißt es auch am Schluß bewundernd zu Recha:

> Ah, was ist dein Vater für ein Mann! (V, 6)

Außer den Fremden beteiligt sich auch seine eigene Tochter daran: sie läßt sich nicht bloß das Lob ihrer engelgleichen Tugend gefallen, sondern rühmt nun auch ihrerseits ihren Vater. Die Stellen lassen sich beliebig vermehren [1]).

Das Betonen der Tugend ist doch reichlich aufdringlich. Der Sinn davon ist der, daß diese Tugendhaftigkeit nichts Singuläres

[1]) Vgl. Kettner, S. 338.

ist, daß die Menschen sich alle dazu entwickeln können; Nathan weiß ja, „daß alle Länder gute Menschen tragen“. Zwar macht er die Einschränkung, daß vollkommene Güte unter den Menschen selten sei:

> Der große Baum braucht überall viel Boden,
> Und mehrere, zu nah gepflanzt, zerschlagen
> Sich nur die Äste. Mittelgut, wie wir,
> Find't sich hingegen überall in Menge. (II, 5.)

Aber wenn auch hier hervorgehoben ist, daß die Güte oft nur eine mittelmäßige ist, so liegt tatsächlich im ganzen Stück der Ton doch durchaus auf dem „gut“ und nicht auf dem „mittelgut“. Ja, auch an jener Stelle ist der Leser nicht recht geneigt, Nathan Glauben zu schenken, er möchte ihm, wenn er die Worte „mittelgut wie wir“ ausspricht, lieber zurufen: „Nur keine falsche Bescheidenheit, du bist ja weit mehr als mittelgut“, und fühlt sich dann berechtigt, das Prädikat „mittelgut“ in demselben Sinn auf sich anzuwenden, wie es auf Nathan angewandt wird, als Verschleierung des Prädikates „recht gut“. —

An einer Stelle erfahren wir auch, wie der Mensch zu dieser Güte gelangt. Recha, die es natürlich von Nathan hat und darum als authentische Interpretin Lessingscher Gedanken zu respektieren ist, bewundert an Tante Sittah:

> Sie ist so schlecht und recht, so unverkünstelt,
> So ganz sich selbst nur ähnlich.

Dies also ist das Geheimnis der Menschenbildung: man lasse den Menschen sich ungehindert entfalten, dann wird er gut. Tritt aber Fremdes von außen in den Menschen ein, werden ihm z. B. naturwidrige, künstliche Religionslehren auferlegt, so ist er gefährdet; hat diese Unnatur erst einmal in ihm Wurzel geschlagen, dann kann es so weit mit ihm kommen, daß dadurch religiöser Fanatismus in ihm großgezogen wird und dieser alle natürliche Güte in ihm erstickt — der Mensch ist verloren. Darum ist mit Notwendigkeit der einzige wirklich böse Mensch ein Priester; er ist der Natur am fernsten, der Hölle am nächsten.

In all dem tritt eine auffallende Überschätzung der natürlichen Güte des Menschen zutage. Das erklärt sich — wie schon

gesagt — historisch aus dem Einfluß des Zeitgeistes, der Sache nach aber erklärt es sich daraus, daß diesem Pochen auf das gute Handeln die prinzipielle Unterscheidung zwischen der zwar legalen, aber aus böser Gesinnung stammenden und darum trotz des äußeren Scheins bösen und der lediglich aus sittlichen Motiven hervorgehenden und darum allein wirklich gut zu nennenden Tat[1]) fehlt, daß daher alle bloß legalen Handlungen fälschlich als sittlich gut bewertet werden. Legt man diesen strengen Maßstab an die Menschen des Dramas, so zeigt sich, daß sie zum Teil sittlich gar nicht so hochstehend sind, wie sie scheinen. Die Art, wie z. B. Saladin dem Tempelherren das Leben schenkt, ist unethisch durch und durch; eine flüchtige, höchst oberflächliche, fast gedankenlose Regung veranlaßt ihn dazu, es ist eine Tat der Willkür, nicht des guten Willens. Nur daß das Resultat der Sultanslaune diesmal zufällig ein angenehmes ist, verführt dazu, diese Tat für ethisch zu halten. Saladin merkt gar nicht, welch Widerspruch in seinen Worten liegt, wenn er — sich über sich selbst freuend — ausruft:

> Wie aus einer guten Tat,
> Gebar sie auch schon bloße Leidenschaft,
> Doch so viel andre gute Taten fließen!

Eine Tat aus bloßer Leidenschaft, zu welchem Ergebnis sie auch führen mag, ist nie ethisch gut. Denn eine Handlung hat nie an sich ethischen Wert als Handlung, sondern immer nur als Produkt der Gesinnung, aus der sie als aus ihrer Quelle geflossen ist.

Dies führt auf den springenden Punkt: die wesentliche Schwäche der ethischen Anschauungen im „Nathan“ besteht darin, daß den Handlungen hier Eigenwert zukommt. Die Handlungen

---

[1]) Kant, Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Ein Ansatz in dieser Richtung, der aber nicht weiter ausgebildet ist, findet sich schon bei Lessing (Nathan V, 8):

> Was du gerettet, ist
> Deswegen nicht dein Eigentum. Sonst wär'
> Der Räuber, den sein Geiz ins Feuer jagt,
> So gut ein Held wie du.

sind losgelöst von der Gesinnung, sie stehen den Menschen als etwas Selbständiges gegenüber, und die Menschen freuen sich, wenn sie ihre Taten betrachten, gerührt, was für erstaunliche Leistungen sie doch zuwege gebracht haben. Und beglückt durch ein so großes Quantum guter Taten klatschen sie sich und andern Beifall.

Ja, selbst die innigste und gehaltreichste Szene des ganzen Werkes droht durch diese tugendstolze Werkgerechtigkeit entstellt zu werden. Als Nathan sich anschickt, der frommen Einfalt das heiligste Erlebnis seines Lebens zu enthüllen, da kann er auch nicht anders als mit ausgerecktem Tugendfinger auf die erstaunliche Güte seiner Tat hinzuweisen (IV, 7). Er gerate jetzt in schwere Gefahr, ruft er aus, „wegen einer Tat! — Ah, wegen einer Tat!“ und ruhiger fügt er hinzu:

Euch
Allein erzähl' ich sie. Der frommen Einfalt
Allein erzähl' ich sie. Weil die allein
Versteht, was sich der gottergebne Mensch
Für Taten abgewinnen kann.

Auch hier erscheint die Tat losgelöst von der Gesinnung als eine selbständige Leistung, die man sich anquälen kann. Und in Erinnerung an diese Tat ist Nathan noch nachträglich bis zu Tränen gerührt ob seiner Güte. Man denke sich etwa: Winkelried wäre bei dem Versuch, durch Aufopferung seiner selbst seinen Landsleuten zum Siege zu verhelfen, zufällig mit dem Leben davongekommen und geriete nun beim Erzählen wegen seiner Tat — „ah, wegen einer Tat!“ — in tränenreiche Rührung! Prüft man nun nach, welches denn diese Tat von so erschütterndem Werte ist, so entdeckt man: ein Jude hat die Tochter eines christlichen Freundes, der ihm mehrfach das Leben gerettet hatte, als eigenes angenommen, nachdem andere Christen aus Glaubensfanatismus ihm sein Weib und seine sieben Kinder getötet haben [1]). Ist an dieser allerdings ethischen Tat aber irgend etwas Außer-

---

[1]) Nathan ist tatsächlich durch die elementarste Dankbarkeit an Rechas Vater gebunden. Daß dieser Sachverhalt bei der Interpretation der Szene stets übersehen wird, ist um so auffallender, als Nathan selbst sich

ordentliches, das sich der gottergebene Mensch so mühsam „abgewinnen“ müßte?

3.

1. Der aus der aufklärerischen Werkgerechtigkeit stammende Begriff des Sich-Abgewinnens droht, sagte ich, die wertvollste Szene zu entstellen. Zum Glück aber bleibt er an der Schwelle stehen und läßt das Innere der Szene unentweiht. Wenn der ganze „Nathan“ seinem Motto zufolge ein Tempel ist, in dem die Gottheit wohnt, so treten wir jetzt aus dem Heiligen, in dem wir uns bisher aufgehalten haben, in das Allerheiligste.

Der Patriarch hat den Laienbruder Bonafides ausgeschickt, um auszuspüren, welcher Jude das Verbrechen begangen haben könnte, ein christliches Waisenkind als sein eigenes aufzuziehen, damit er, wenn möglich, Rache dafür an ihm nehmen kann. Der Klosterbruder aber geht geraden Weges zu Nathan, dem er vor 18 Jahren ein Christenmädchen anvertraut hat, warnt ihn und gewinnt sein Vertrauen in dem Maße, daß Nathan ihm das Heiligtum seines Herzens, in das noch niemand einen Blick hatte tun dürfen, bloßlegt: die inneren Kämpfe, die er gerade damals — zur Zeit ihrer ersten Begegnung — durchzumachen hatte.

Nathans damaliges Ringen mit sich selbst verläuft in drei deutlich erkennbaren Stadien.

Zuerst schmettert ihn der fürchterliche Verlust völlig nieder. Und drei Tage lang kann es von ihm wie von der Bürgerschen Lenore heißen:

Er fuhr mit Gottes Vorsehung
Vermessen fort zu hadern.

Denn all seine Wünsche sind durchkreuzt, sein Lebensglück mit eins zerschlagen. Und warum?? Welcher Sinn steckt in diesem

---

dieser Pflicht der Dankbarkeit nicht bloß höchst lebhaft bewußt ist, sondern das auch sehr deutlich ausspricht.

Nathan: Dem ich so viel, so viel zu danken habe!
Der mehr als einmal mich dem Schwert entrissen!
Klosterbruder: O schön! So werd't Ihr seines Töchterchens
Euch um so lieber angenommen haben.
Nathan: Das könnt Ihr denken.

Ereignis?! — Er findet ihn nicht. — Welche Güte der göttlichen Vorsehung gibt sich darin kund?? — Es klingt wie Hohn, auch nur darnach zu fragen. Verständlich und — menschlich gesprochen — notwendig ist daher seine Auflehnung gegen diese Macht, die hart und erbarmungslos über seinen Willen zur Tagesordnung übergeht, von deren Güte und Weisheit er nichts, aber auch gar nichts wahrnimmt. Sein Wille und der Wille Gottes stehen sich gegenüber — als zwei selbständige, sogar gegnerische Größen.

Wie wird nun die Versöhnung beschrieben?

Allmählich gewinnt die Vernunft, die er nicht kommandiert, sondern die von selbst kommt, wieder Gehör bei ihm und flüstert ihm zu, daß der Glaube an die Vorsehung ja gerade darin besteht, daß man der Vorsehung auch da vertraut, wo man sie nicht versteht: „doch war auch Gottes Ratschluß das". Sie fordert also von ihm Aufgeben des eigenen Willens, Unterwerfung unter den auch unverstandenen Willen Gottes und — als Folge davon — das praktische Eintreten in den Dienst des göttlichen Willens [1]) als sein Werkzeug, so daß nur ein Wille noch existiert im Menschen und es heißen kann: ich und der Vater sind eins.

Wie aber dieser innere Umschwung sich vollzieht, wie der göttliche Wille im Menschen Herr wird über den egoistischen Willen, das läßt sich nur andeuten:

> Ich stand und rief zu Gott: Ich will!
> Willst du nur, daß ich will!

Das heißt doch immerhin so viel: der Mensch hat es, ob er seinen Willen auch noch so sehr anstrengt, nicht in der Hand,

---

[1]) So sind die Worte:

> Übe, was du längst begriffen hast,
> Was sicherlich zu üben schwerer nicht
> Als zu begreifen ist

zu verstehen. Gemeint ist: der Wille Gottes. Der „Wille Gottes" aber ist zunächst rein abstrakt und kann so nicht erfüllt werden; die Schwierigkeit besteht nun darin, in jedem Moment zu wissen, was denn dieser bestimmte Wille Gottes ist, den es zu erfüllen gilt.

diesen Vorgang herbeizuführen, er wird durch eine höhere Macht herbeigeführt. Dieser Akt ist letztlich unerforschlich, irrational[1]).

Die dritte Stufe der innern Entwicklung zeigt nun den Übergang von der Gesinnung zur Tat. Die innere Entzweiung ist überwunden, Nathan hadert, obwohl er das Geschehene nicht versteht, nicht mehr mit Gott, sein Eigenwille ist unterworfen, und er ist bereit zu tun, was für ihn jetzt dieser ganz konkrete Wille Gottes sein wird. Er läßt, was dahinten liegt, auf sich beruhn und wendet sich zu dem, was vor ihm liegt als Aufgabe. Da wird ihm „das Würmchen" Recha gebracht, nun ist der Wille Gottes nichts Abstraktes mehr, sondern ganz bestimmt ist es ihm von der Vorsehung vorgeschrieben, was er zu tun hat, und er gehorcht. Es ist für ihn ganz selbstverständlich, daß er dies hilflose Menschenkind, das noch dazu die Tochter seines Freundes ist, aufnimmt; aus herzlichem innern Antrieb faßt er's in die Arme und dankt Gott für diese Gabe, die er ihm an Stelle der verlorenen Kinder geschenkt hat. Er ist dem tätigen Leben wiedergegeben, und Recha ist das vornehmste Objekt seiner aus der Einheit mit dem göttlichen Willen stammenden Aktivität.

In Nathans Handlung zeigt sich auch nicht mehr der kleinste Rest von mühsamem Sich-Abgewinnen, es findet sich auch nicht die leiseste Andeutung, daß Nathan hier die „höchste sittliche Aufgabe, die es für den Menschen geben kann, die Feindesliebe", erfüllt[2]). Vielmehr liegt das ganze Schwergewicht der Szene in dem mittelsten der drei Entwicklungstadien: in dem ergebenen Einswerden mit dem göttlichen Willen. Was folgt, die dankbare Annahme des Kindes als eines neuen Lebensinhaltes, hat keinen

[1]) Auch bei Kant, dem großen Rationalisten in religiösen Dingen, ist der Umschwung vom Bösen zum Guten, der sich in der Sinnesänderung vollzieht, schlechthin unerklärlich; entsprechend der Ursprung des Bösen.

[2]) So Kettner, S. 392. Das Mißverständnis wird weniger durch die Worte Nathans, daß er während seines Rechtens mit Gott „der Christenheit den unversöhnlichsten Haß zugeschworen" habe, als durch die Selbstbespiegelung in seiner exorbitanten Tat, die er sich abgewonnen habe, verursacht sein. Übrigens hat Kettner das Verdienst, als erster die große Bedeutung dieser Szene auf den Leuchter gestellt zu haben.

Eigenwert mehr, es ist der selbstverständliche, überwindungslose Ausfluß von Nathans göttlich-menschlichem Willen.

Aber — das ist zuzugeben — Lessing selbst hat das reine Verständnis dieser Szene erschwert durch das Wort, daß Nathan sich diese Tat habe „abgewinnen“ müssen. Dadurch ist der Anschein erweckt worden, als sei das Wertvolle wirklich die Tat und nicht vielmehr das, was der Tat im Gemüt vorangeht. Tatsächlich ist hier eine Unstimmigkeit vorhanden; es stehen einfach zwei fremdartige Elemente unausgeglichen und auch feindselig nebeneinander: das aufklärerische Pochen auf die tugendhaften Handlungen, die der Mensch aus eigener Kraft und eigenem freien Willen vollbringt, die daher seine verdienstlichen Leistungen sind, und die Auffassung von der nicht aus eigener Kraft herbeigeführten Gottergebenheit, die den Menschen aus innerem Zwange zu handeln treibt, ohne daß der geringste Raum für das Rühmen der eigenen Tugendhaftigkeit bliebe.

Wir haben es also mit einem Motiv — dem wertvollsten im ganzen Drama — zu tun, das noch nicht zur vollen Entfaltung gekommen ist. Um so genauer müssen wir es ins Auge fassen. Die religiöse Lehre, welche die Szene verkündigen will, ist klar zu erkennen: wer wie Nathan dazu gelangt ist, allen Eigenwillen abzulegen und sich dem Willen Gottes zu ergeben, der ist aus dem Stand der Unfreiheit in den Stand der Freiheit übergetreten. So lange er einen eigenen freien Willen zu haben behauptete, war er unfrei, jetzt wo er unfrei ist, gelangt er zur Freiheit. Von diesem Zentralpunkt seines neuen Wesens aus führt er nun sein Leben. Da er aus dem göttlichen Willen heraus handelt, hat er mitten in aller Unruhe die tiefe Ruhe und die unverwirrbare Klarheit des Gemüts, und daher ist ihm sein Handeln selbstverständlich, von innen heraus, er bespiegelt sich nicht in seinen Taten — „ah, was für Taten!“ — und wenn er über sie reflektieren sollte, so würde er eher an ihre empirische Unvollkommenheit als an ihre — eingebildete — tadellose Vorzüglichkeit denken. Auch der mit sich und besonders mit seinem an Recha geleisteten Erziehungswerk so absolut zufriedene Nathan könnte nur dadurch gewinnen, wenn ihm in seiner Gottähnlichkeit wenigstens einmal

auch nur von ferne der Gedanke an die Möglichkeit ahnungsweise aufdämmerte, daß er vielleicht nicht in jedem Fall bei Recha immer nur das Vollkommenste getan haben könnte [1]).

Die Unausgeglichenheit der beiden Gedankengruppen erklärt sich ohne Zwang aus dem Leben Lessings und der Entstehung des Dramas. Den Nathan-Stoff nämlich trug Lessing lange Jahre mit sich herum, und als ihm nach dem gewaltsamen Abbruch der Polemik gegen Goeze der Gedanke an ein religiöses Drama kam (August 1778), brauchte er nur auf einen bereits vorhandenen Entwurf zurückzugreifen. Auch seine ethisch-religiösen Anschauungen standen bereits im wesentlichen fest, als der Fragmentenstreit begann (Ende 1777 der erste Angriff); ein wichtiges Stück in dieser Gedankenwelt ist nun die Überzeugung von der natürlichen Güte des Menschen [2]). Daher ist die starke Betonung der menschlichen Tugendhaftigkeit dem Drama von vornherein eigentümlich. — Dann kam der Januar des Jahres 1778, der Lessing den neugeborenen Sohn und die inniggeliebte Frau raubte und ihn aufstöhnen ließ im Schmerz über das, was ihn betroffen — die gewaltigen Briefe des im Innersten erschütterten Mannes legen Zeugnis davon ab. Damals haderte er mit Gott wie Nathan. In jener schwersten Heimsuchung seines Lebens — das ist längst erkannt worden — liegt der Keim zu dieser zartesten Szene, die Lessing geschaffen hat. „Und alles ist Frucht und alles ist Same“; ohne Evas Tod hätte diese Szene nicht entstehen können. Besteht aber dieser Zusammenhang, so gibt sie uns einen Aufschluß über Lessings Innerstes, den uns seine Briefe nicht geben. Denn sie läßt uns ahnen, daß der Mann, der wie Nathan sich gegen die Vorsehung aufbäumte, doch auch wieder wie Nathan

---

[1]) Goethe, Maximen und Reflexionen, Nr. 70: „Erfüllte Pflicht empfindet sich immer noch als Schuld, weil man sich nie ganz genug getan“. Es ist also eine — unbeabsichtigte — Schwäche im Charakter Nathans, daß er sich „ganz genug getan“ hat.

[2]) In der alten Skizze (vom Jahre 1776) fehlt das Motiv der Gottergebenheit noch völlig; die Szene mit dem Klosterbruder ist nicht einmal als Notwendigkeit, sondern nur als Möglichkeit angedeutet, mit den Worten: „Der Patriarch schickt, Nathan zu beobachten; worunter der Laienbruder sein k a n n“.

der Stimme der „Vernunft" Gehör schenkte, die zu ihm mit sanfter Stimme sprach:

Und doch ist Gott!
Doch war auch Gottes Ratschluß das!

Wer diese Szene dichten konnte, der wird, so dürfen wir annehmen, auch selbst etwas von dieser Gottergebenheit sein eigen genannt haben. Er verzehrte sich nicht in dumpfem Groll gegen die Vorsehung, sondern gelassen stand er auf wie Nathan und gelassen ging er daran, den Weg fortzusetzen, von dem er wußte, daß ihn die Vorsehung ihm vorgezeichnet habe, um so den konkreten Willen Gottes zu erfüllen. Diese reifste Erfahrung mußte Lessing nun auch von seiner Kanzel aus verkünden. Da aber dies Motiv erst nachträglich in die religiöse Welt des Nathan (wie Lessings selbst) eintrat, so hat es nicht mehr die Kraft gehabt, die Atmosphäre des ganzen Dramas nach sich umzugestalten.

Wenn trotz des Gesagten ein Zug der Düsterkeit und Bitternis über den letzten Jahren Lessings liegt, so hat das doch wohl einen anderen Grund: seine Kraft war gebrochen. Wenn wir hören, daß er sich einst ausdrücklich eine geschätzte Schauspielerin als Tischnachbarin ausbat und dann bei Tisch — kein Wort an sie richtete [1]), wenn wir am Schluß eines Briefes [2]) die Worte lesen: „Und wenn Sie vollends wüßten, wie lange ich über diesen Brief geschrieben", oder in einem anderen [3]): „Auch ich war damals ein gesundes, schlankes Bäumchen und jetzt ein so fauler, knorrichter Stamm! Ach, lieber Freund, diese Szene ist aus!" dann wissen wir, daß wir einen dem Tode Geweihten vor uns haben, daß die Szene wirklich aus ist. Lessing selbst aber mußte als eine ganz auf Tätigkeit gestellte Natur die Lähmung seiner Aktivität, das Versagen seiner Kräfte schon vor dem physischen Ende besonders schmerzlich empfinden. Und auch der gottergebene Mensch wird ja nicht die Aufgabe haben zu tun, als schmecke ihm ein bitterer Trank süß — er müßte sich denn in einen erbaulichen Phraseur verwandelt haben.

---

[1]) E. Schmidt, II, 609.
[2]) Brief vom 21. I. 1781.
[3]) Brief vom 17. 12. 1780.

Die letzten Worte, die von Lessing überliefert sind, stimmen durchaus zu dieser Auffassung — die Worte: „Sei ruhig, Malchen!" Diese Sorge des Sterbenden um einen anderen atmet die Ruhe wieder, die in sein Gemüt eingezogen war.

2. Ergebenheit in Gott ist also der Zentralbegriff Lessingscher Frömmigkeit; daneben tritt — doch in innerer Abhängigkeit — die Liebe. Die Ergebenheit in Gott nämlich ist der Zustand des Gemüts, aus dem heraus Nathan handelt, und das Handeln, das aus diesem Quellpunkt fließt, ist selbstlos auf das Wohl der Mitmenschen gerichtet, ist Liebe. In welchem Umfange die Betätigung der Nächstenliebe innerhalb des Dramas zur Anschauung kommt, braucht nicht im einzelnen dargelegt zu werden. Die meisten Personen sind ja von der Bereitschaft erfüllt, anderen zu helfen; und fragt man: warum? so erhält man die Antwort: „Genug, es ist ein Mensch!"

Nur ein Zug an Nathan, der in besonderem Maße die Verkörperung der Nächstenliebe ist, soll hervorgehoben werden, weil er infolge seiner Schlichtheit und Einfachheit den markanteren Handlungen und besonders dem etwas aufdringlichen Herumwerfen mit Geld gegenüber leicht zurücktreten und wohl gar ganz verloren gehen könnte.

Es ist gegen Ende des Dramas (V, 8). Saladin hat den Tribut aus Ägypten erhalten, er will nun Nathan die geliehenen Summen — es handelt sich um eine erkleckliche Anzahl goldgefüllter Beutel — sofort zurückerstatten, und das ist das erste, womit er ihn begrüßt. Aber Nathan, der als Kaufmann Geldeswert wohl zu schätzen versteht, hat in diesem Moment Wichtigeres zu tun, als sich um seine Millionen zu kümmern:

> Warum zuerst
> Von dieser Kleinigkeit? — Ich sehe dort
> Ein Aug in Tränen, das zu trocknen mir
> Weit angelegner ist.

Mit diesen Worten geht er auf Recha zu, die in Schmerz aufgelöst ist, und sucht ihr Weh zu lindern. Das ist wahrhaftes Wohltun — ein Wohltun, das dem Herzen wohltut. Es ist das einer der ethisch wertvollsten Züge des ganzen Dramas.

Was in kriegerischen Zeiten (im „Testament Johannis") begonnen, ist jetzt, wo Frieden eingetreten ist, zur Reife gediehen. Und konnte es damals noch scheinen, als werde das moralische Handeln — die „unchristliche christliche Liebe" — schlechthin mit der Religion identifiziert und als verliere diese jede selbstständige Bedeutung, so ist auch diese Gefahr jetzt definitiv überwunden. Die Religion ist ihm weder Lehre wie der Orthodoxie, noch Wissen wie dem Deismus, noch Gut-Handeln wie der Aufklärung, Religion ist ihm Gesinnung. Damit befreit er sie von allem Intellektualismus (dogmatischer und philosophischer Art) und Moralismus und gibt sie sich selbst wieder.

Gerade seiner wissensstolzen Zeit predigt er mit besonderem Nachdruck, daß alles Philosophieren, Grübeln und Nachdenken über Religion und göttliche Dinge selbst keine Religion, daß es nur ein Wähnen ist. So viel Geist und Kraft auch Lessing sein ganzes Leben über aufgewandt hat, zu klaren Resultaten in Religionsphilosophie und Religionsgeschichte zu kommen, dem einen was nottut gegenüber, daß die Seele zum Einklang mit dem Universum gelangt, erscheint ihm das alles nichtig.

Dies im höchsten Sinn Nebensächliche haben wir jetzt darzustellen.

VI. Kapitel.

Lessings Wähnen.

Doch so viel tröstender
War mir die Lehre, daß Ergebenheit
In Gott von unserm Wähnen über Gott
So ganz und gar nicht abhängt.

Nathan, III, 1.

I. Religionsgeschichte.

1.

Im „Nathan“ hatte Lessing die prinzipielle Frage nach der Wahrheit der positiven Religionen aufgeworfen und die Antwort lautete: das Positive an ihnen ist falsch, wertvoll ist nur das aus der menschlichen Anlage entspringende religiöse Leben, dies kann trotz der positiven Religion vorhanden sein, es kann aber auch ganz frei davon sich entfalten. Untereinander wurden die verschiedenen Religionen nicht verglichen, es wurde nicht gefragt und konnte auch nach der ganzen Tendenz des Dramas nicht gefragt werden: sind die — prinzipiell unter das gleiche Verdammungsurteil fallenden — positiven Religionen nicht unter sich wieder von verschiedenem Werte? Diese ergänzende Frage beantwortet Lessing in der „Erziehung des Menschengeschlechts“ [1]), und zwar dahin, daß sie verschiedenen Wert haben, da sie verschiedene Stufen der religiösen Entwicklung der Menschheit repräsentieren.

Natürlich spricht Lessing diesen Gedanken der Entwicklung nicht nackt aus, sondern — seiner alten Methode getreu — gibt

[1]) Die ersten 53 Paragraphen sind bereits 1777 veröffentlicht: im vierten Beitrag „Zur Geschichte und Litteratur. Aus den Schätzen der Herzoglichen Bibliothek zu Wolfenbüttel“. Das Ganze erschien 1780 als besondere Schrift in Berlin bei Voß.

er ihm eine harmlos gefällige Einkleidung, indem er die Geschichte der religiösen Entwicklung unter dem Bilde der Erziehung darstellt, die Gott vermöge der Offenbarung den Menschen habe angedeihen lassen. Er tut so, als finde eine Erziehung von außen her statt, während er in Wirklichkeit meint, daß die Kräfte, welche den religiösen Aufstieg des Menschengeschlechts herbeigeführt haben, in ihm selbst liegen. Wir brauchen daher überall das Wort Offenbarung nur als in Anführungszeichen gesetzt zu betrachten, um Lessings wirkliche Meinung zu erfassen. Er will einerseits sich vor den Angriffen der Offenbarungsgläubigen schützen, andererseits aber sie zugleich zum Denken verleiten; beides kann er nur erreichen, wenn er ihren Anschauungen entgegenkommt. Mit dieser Akkommodation lädt er also die Anhänger der supranaturalen Offenbarung ein, an dem Spaziergang durch die Religionsgeschichte teilzunehmen, und da sie nun das Wort „Offenbarung" hören, werden sie dieser Aufforderung wenigstens teilweise Folge leisten — das Wort tut's freilich oft. Wenn sie dann, nachdem ihr Denken einmal wachgerufen ist, zu einem Resultate kämen, das dem Begriff der supranaturalen Offenbarung widerspräche, würde sich Lessing über die Klugheit seiner Methode, das Menschengeschlecht zu erziehen, herzlich freuen [1]).

Die Einkleidung ist allerdings so durchsichtig und seine eigene Meinung so deutlich zu erkennen, daß er Bedenken trug, die Schrift unter seinem Namen ausgehen zu lassen. Der herzogliche Erlaß vom 17. August 1778, der immer noch zu Recht bestand, hätte das einfach unmöglich gemacht [2]).

---

[1]) Vgl. Leibnizens von Lessing so gerühmte Methode (Hempel XVIII, 83). „Er setzte willig sein System bei Seite und suchte einen Juden auf demjenigen Wege zur Wahrheit zu führen, auf welchem er ihn fand".

[2]) Lessing war darin verboten, „in Religionssachen, so wenig hier [in Braunschweig] als auswärts, auch weder unter seinem noch anderen angenommenen Namen, ohne vorherige Genehmigung des Fürstl. Geheimen Ministerii, ferner etwas drucken" zu lassen. Lessing wählte nun die dritte, im Erlaß nicht vorgesehene Möglichkeit, die Schrift weder unter eigenem noch unter fremdem, sondern überhaupt ohne Namen zu veröffentlichen. Aber ob sich im Konfliktsfalle das Fürstliche Geheime

Die Einkleidung hat allerdings, abgesehen davon, daß sie viele Leser gehindert hat, bis zu Lessings wahrer Meinung vorzudringen, den Nachteil, daß Lessing mehrfach nicht sagen kann, wie er sich die natürliche Genesis der Dinge denkt, daß er vielmehr dazu genötigt ist zu sagen, Gott habe die betreffenden Zustände herbeigeführt. Tatsächlich bleibt in solchen Fällen eine Lücke in der geschichtlichen Entwicklung; aber vielleicht wäre es Lessing auch nicht immer möglich gewesen, positiv zu sagen, wie er sich den Lauf der Entwicklung dachte. Und da mochte ihm das Bild von der Erziehung gelegentlich ein willkommenes Mittel sein, um die Lücken seines Wissens zu verdecken. Der Sache nach sind an seiner Darstellung der Religionsgeschichte Stoff und Form zu unterscheiden. Den Stoff bilden die Einzeltatsachen, hier kann auch die gedankenlose Detailforschung den Meister überholen; die leitenden Gedanken aber, welche diesem Stoffe Form und Gestalt geben, sind nicht so leicht veraltbar.

2.

In der „Erziehung" verkündet Lessing nicht, wie häufig gesagt worden ist, eine neue Weltanschauung, sondern in ihr gibt er die erste Religionsgeschichte, die „ersten Linien zu einem ausführlichen Buche" über diesen Gegenstand [1]). In seiner Skizze der Religionsgeschichte beschränkt er sich auf die abendländische Welt. Er gliedert sie in vier Perioden, von denen die erste der Urzustand ist, aus dem dann allmählich im Licht der Geschichte die dreistufige Aufwärtsentwicklung stattfindet; oder im Bilde von der Erziehung: die völlig rohe Menschheit wird in drei Entwicklungsstadien zur Vollreife geführt.

1. Am Anfang der Religionsgeschichte steht nach Lessing das Chaos: Vielgötterei und Abgötterei (§ 6—7).

Ministerium dieser Lessingschen Interpretation angeschlossen hätte?? Um es nicht auf diese Probe ankommen lassen zu müssen, war Lessing von vornherein entschlossen, „das Ding" nie als seine Arbeit anzuerkennen (Brief an Karl Gotthelf vom 25. II. 1780), also gegebenenfalls die Autorschaft abzuleugnen.

[1]) H. XVI, 279.

Zwar könnte es scheinen, als ginge dem noch die Verehrung eines „einigen“ Gottes voran. Denn Lessing beginnt die Darstellung des Urzustandes mit den Worten: „Wenn auch der erste Mensch mit einem Begriffe von einem einigen Gott sofort ausgestattet wurde, so konnte doch dieser mitgeteilte und erworbene Begriff unmöglich lange in seiner Lauterkeit bestehen.“ Aber dieser Satz gehört zur Einkleidung und ist als exoterisch deutlich dadurch gekennzeichnet, daß der Begriff eines einigen Gottes auf Mitteilung von außen her, auf supranaturale Offenbarung, zurückgeführt wird, während Lessing eine solche grundsätzlich ablehnt und, wie er im Vorbericht betont, die Religionsgeschichte aus der Entwicklung der menschlichen Vernunft herleiten will. Ferner ist der Satz hypothetisch gehalten (solche kleinen stilistischen Winke wollen bei Lessing beachtet sein) und es wird nicht gesagt, was doch die Hauptsache wäre, daß der erste Mensch mit einem solchen Begriff ausgestattet worden ist. Endlich ist es zum mindesten sehr zweifelhaft, ob Lessing einen bestimmten „ersten“ Menschen an die Spitze der Gattung setzte, viel wahrscheinlicher ist es, daß er auch diese biblische Erzählung wie die Geschichte vom Sündenfall [1]) für ein „Märchen“, für Sage hält.

Dann sind aber auch die Worte über die Entstehung des Polytheismus durch die Zerlegung des „einzigen Unermeßlichen in mehrere Ermeßlichere“ nicht wörtlich zu nehmen. Lessings esoterische Meinung [2]) ist offenbar die, daß die Fähigkeit zur Bildung des monotheistischen Gottesbegriffs von Anfang an im Menschen lag, daß aber dieser lediglich potentiell vorhandene Begriff erst im Lauf der Geschichte zur Wirklichkeit erhoben werden konnte. Zunächst wirkte sich die im Menschen vorhandene religiöse Anlage in unklarer und verworrener Weise aus, dieser dunkle Drang führte zum Polytheismus.

Die Eigenart dieser Auffassung vom Verlauf der Religionsgeschichte tritt durch den Kontrast gegen die deistische Theorie des Reimarus deutlich zutage. Beim Deismus steht am Anfang

---

[1]) Hempel XV, 266.

[2]) A. Kretzschmar, S. 102.

der Menschheitsgeschichte die fertige natürliche Religion, und die Religionsgeschichte ist weiter nichts als eine große Depravation, deren treibende Kraft der Betrug herrschsüchtiger Pfaffen ist. Bei Lessing dagegen kann die Religion, die der Natur des Menschen völlig gemäß ist, erst am Schluß als Produkt der Menschheitsentwicklung herausspringen.

2. Die erste Stufe auf dem Wege zu diesem erhabenen Ziel bildet der Fortschritt vom Polytheismus zum Monotheismus, wie er sich in der antiken Welt vollzogen hat (§ 8—53).

Innerhalb der antiken Welt verläuft die Religionsgeschichte in zwei verschiedenen, doch nicht gänzlich zusammenhanglosen Linien: der offenbarungsgemäßen und der vernunftgemäßen.

Nach welchem Kriterium trifft Lessing diese Unterscheidung? Warum leitet er die Religion der Juden aus „Offenbarung", die der anderen antiken Völker aus der Vernunft her? Der Grund ist rein äußerlicher Natur; er liegt darin, daß Lessing unter Christen lebte, welche den Offenbarungscharakter der alttestamentlichen Religion als ein Stück ihrer eigenen Religion verteidigten. Hätte er statt dessen unter Persern gelebt, so hätte er ihren Priestern gern den Gefallen getan, sich dem Sprachgebrauch anzuschließen, der ihre Religion als aus Offenbarung stammend bezeichnete. Der Sache nach leitet also Lessing auch bei den Juden die Entwicklung ihrer Religion aus den Äußerungen der in ihnen liegenden Vernunft her.

Warum gerade das jüdische Volk eine so hervorragende Rolle gespielt hat, vermag weder der Offenbarungsgläubige noch der ohne den Offenbarungsbegriff arbeitende Religionshistoriker zu sagen. Denn wenn der eine den Willen Gottes (§ 8), der andere die besondere Anlage des Volkes geltend macht, so weisen sie beide in Wirklichkeit nur auf eine Tatsache hin, für diese aber eine Begründung zu geben, müssen sie beide unterlassen. Auch Lessing unterläßt es. Nur kann er es sich, seiner Untergrabungsmethode zufolge, nicht versagen, im Vorbeigehen der Hochschätzung vor diesem Volk der „Offenbarung" einen kräftigen Stoß zu versetzen: es habe wegen seiner besonderen Ungeschliffenheit die „Offenbarung" am nötigsten gehabt.

Mit der Offenbarung, die diesem Volk zuteil wurde, hat es nun die merkwürdige Bewandtnis, daß sie nicht, wie man das von einer richtigen Offenbarung erwarten sollte, fix und fertig ist, sondern daß sie selbst erst wird — geschichtlich werdende und sich wandelnde „Offenbarung“: ein Widerspruch in sich selbst. Das Werden vollzieht sich in drei Stadien: in der Zeit vor Mose, der Zeit von Mose bis zum Exil und der Zeit nach dem Exil.

Die älteste Zeit der israelitischen Religionsgeschichte (§ 9 und 10) liege im Dunkel, man wisse nicht einmal, was für eine Religion das Volk vor Mose hatte. Ja, Lessing stellt die merkwürdige Hypothese auf, in der Zeit der ägyptischen Knechtschaft habe das Volk unter dem Druck seiner Herren, die ihm die Ausübung eines eigenen Kultus untersagten, seine Götter (oder seinen Gott) vergessen.

Der etwas malitiöse Zusatz: „Machen Christen es mit ihren Sklaven noch itzt viel anders?“ wird darauf abzielen, daß die Anhänger der herrschenden christlichen Konfession gegen die von ihnen im Lande geduldeten Nichtchristen, und zwar besonders gegen die Deisten, den Vorwurf zu erheben geneigt sind, sie — die Deisten — seien in Wirklichkeit Gottesleugner, nur die Christen glaubten in Wahrheit an Gott.

Als dann — mit dem Beginn der zweiten Periode seiner Geschichte — das Volk sich wieder auf sich selbst besann, da erwachte auch die Erinnerung an die alte Religion, aber, da man den Namen nicht mehr wußte, so blieb nichts übrig, als die Gottheit unter einem Namen zu verehren, der in Wirklichkeit kein Name ist: als den „Gott seiner Väter“. War er aber der Gott ihrer Väter, so war damit das Zweite gegeben, daß sie nur diesen einen Gott verehren durften. Gewiß bezeichnete das einen Fortschritt in der religiösen Entwicklung dieses „rohen“ Volkes, aber er führte es noch nicht zum Monotheismus; denn ihr Begriff eines „einigen“, aber beschränkten Gottes war noch sehr weit von dem wahren Begriff des Einzigen entfernt.

Mit sicherem Scharfblick hat Lessing erkannt, daß der Gottesglaube des alten Israel kein Monotheismus, sondern nur Henotheismus ist. Dagegen leistet seine Hypothese über die Ent-

stehung des Henotheismus nicht das, was sie leisten sollte, nämlich den Übergang vom Polytheismus zum Henotheismus zu erklären. Ganz abgesehen davon, daß die Annahme, die Israeliten hätten zeitweise gar keinen Gottesglauben gehabt, doch sehr problematisch ist — auch die Hauptfrage: „Warum glaubten die Israeliten bei dem Wiedererwachen ihres religiösen Triebes an den Gott ihrer Väter und nicht, wie man erwarten sollte, an die Götter ihrer Väter?“ wird nicht zufriedenstellend beantwortet. Auch die heutige Wissenschaft kann nur sagen, daß die Israeliten Henotheisten geworden sind, aber die Erklärung dafür, warum sie es geworden sind, vermag auch sie nicht zu geben. Vielleicht ist sie insofern weiter gekommen als sie — im Unterschied von Lessing — auf die Beantwortung dieser Frage verzichtet.

Die Unzulänglichkeit seiner Hypothese selbst zu durchschauen hat sich Lessing dadurch erschwert, daß er in § 9 sagt: „der Gott seiner Väter“ sei dem Volke gänzlich unbekannt geworden, ohne sachlich zu dem Gebrauch des Singulars berechtigt zu sein. Da nämlich die Religionsgeschichte mit dem Polytheismus beginnt, müssen die Israeliten anfangs auch Polytheisten gewesen sein. Sie wären darnach also vom Polytheismus auf dem Wege über den A-Theismus zum Henotheismus gekommen.

Die Hauptsache aber, der Henotheismus, ist von Lessing richtig erkannt. Dieser primitiven Gottesvorstellung, so setzt Lessing die Darstellung fort, entsprach eine ebenso primitive Ethik: lediglich die Aussicht auf unmittelbare sinnliche Strafen und Belohnungen vermochte das Volk zu moralischem Verhalten zu veranlassen. „Es wußte von keiner Unsterblichkeit der Seele, es sehnte sich nach keinem künftigen Leben“ (§ 16—18).

Erst die Berührung mit der zweiten Linie der antiken Religionsentwicklung, die Berührung mit den Völkern, welche ohne „Offenbarung“ bei „dem Lichte der Vernunft ihren Weg fortgegangen“ waren, brachte die Juden zu reineren religiösen und sittlichen Anschauungen (§ 19—21). Bevor aber Lessing den Einfluß des Lichtes der Vernunft auf die Religion der „Offenbarung“ im einzelnen aufzeigt, macht er Halt und schiebt eine längere Erörterung ein über die Frage, ob nicht der eben dar-

gelegte Tatbestand von der Dürftigkeit der altisraelitischen Religion ihren Anspruch, aus Offenbarung zu stammen, zerstöre. Diese Frage von grundsätzlicher Wichtigkeit erörtert er an dem konkreten Fall des Fehlens der Lehre von einem künftigen Leben, und zwar mit solcher Geschicklichkeit, daß — wie es scheint — seine Deduktionen bis auf den heutigen Tag nicht verstanden worden sind.

Daß einzelne glückliche Kinder der Natur weiter gekommen seien als die Kinder der Erziehung, beweise nichts gegen den Nutzen der Erziehung, ohne sie wären die betreffenden Kinder noch weiter zurückgeblieben. So beweise auch das Fehlen der Lehre von einem jenseitigen Leben nichts gegen den göttlichen Ursprung des Alten Testaments aus Offenbarung.

Die altisraelitische Lehre von der bloß sinnlichen Vergeltung auf Erden sei allerdings unzureichend. Aber was wäre für den Offenbarungscharakter des Alten Testaments geholfen, wenn die „Lehre von der Unsterblichkeit der Seele und die damit verbundene Lehre von Strafe und Belohnung in einem künftigen Leben“ darin stünde? Dann stünde sogar etwas geradezu Falsches [1]) in dem Buch der Offenbarung. Denn ein anderes als das Erdenleben, wenn auch in vielfältiger Wiederholung, gibt es nach Lessing nicht. Daß aber eine falsche Lehre — die Lehre vom jenseitigen Leben — in der altisraelitischen Religion fehlt, kann selbstverständlich nichts gegen ihren Ursprung aus Offenbarung beweisen — womit nicht geleugnet werden soll, daß es andere durchschlagende Argumente gegen ihren Offenbarungscharakter geben könnte.

Ja, schon in dieser rohen altisraelitischen Lehre steckt ein sehr wertvolles Wahrheitsmoment, das man erkennt, wenn man das Leben des Individuums, „jedes einzelnen Juden, jedes einzelnen Menschen“ zu dem Leben des ganzen jüdischen Volkes, der ganzen Menschheit, die „hier auf Erden“ ewig dauern soll, erweitert. Aber zu dieser Vernunfterkenntnis war das israelitische

[1]) Von Lessing vorsichtig angedeutet (in § 22): „Denn laßt uns setzen, jene Lehren würden nicht allein darin vermißt, jene Lehren wären auch sogar nicht einmal wahr.“

Volk damals noch nicht reif, es wußte noch nichts von dem durch die Seelenwanderung vermittelten Fortschritt des Menschengeschlechts auf Erden.

Bewiesen ist also erstens: das Fehlen der Lehre von der jenseitigen Vergeltung kann nichts gegen den Offenbarungscharakter des Alten Testaments beweisen; dies ist von Lessing lediglich formal behauptet. Die Anhänger der Offenbarung sollen nämlich irregeführt werden und annehmen, damit verteidige Lessing den Offenbarungscharakter des Alten Testaments schlechthin; tatsächlich sagt aber Lessing nur, daß dies eine Argument nichts dagegen beweise, und seine wirkliche Meinung ist, daß der Offenbarungscharakter allerdings aus anderen Gründen hinfällig werde. Zweitens ist bewiesen und nun esoterisch: auch in der alttestamentlichen Lehre steckt immerhin schon etwas Vernunft, sie muß zu einer Vernunftwahrheit ausgebildet werden, daß nämlich die Folgen alles menschlichen Tuns zwar nicht mit diesem einzelnen Leben abgeschlossen sind, daß sie aber nur in analoger, gleichfalls irdischer Fortsetzung des Lebens sich geltend machen können.

Hier wird (von § 24—27) die Erörterung unterbrochen durch eine Auseinandersetzung mit Warburton. Daß in dieser großzügigen Schrift ein einzelner, noch dazu nicht sonderlich bedeudenter theologischer Schriftsteller von Lessing in einer Einzelfrage der Widerlegung gewürdigt wird, ist auffallend; selbstverständlich steckt etwas dahinter. Die Aufrollung dieser Detailfrage soll nur dazu dienen, ihm die Gelegenheit zum gefahrlosen Aussprechen einer Wahrheit von großer grundsätzlicher Bedeutung zu geben — einer Wahrheit, die er völlig unverhüllt noch nicht auszusprechen wagte.

Lessing fordert den damaligen Bischof William Warburton [1]) deswegen vor seine Klinge, weil er in seinem Werk über die „göttliche Sendung Mosis" (1738) die paradoxe These aufgestellt hatte: gerade das Fehlen jener Lehre von der jenseitigen Vergeltung beweise den göttlichen Ursprung der israelitischen Religion.

[1]) Den ersten Band der deutschen Übersetzung von Warburtons Werk hat Lessing 1751 in der Vossischen Zeitung rezensiert, H. XVII, 32.

Kein Staat nämlich könne ohne diese Lehre bestehen; nun habe aber der jüdische Staat ohne sie existiert. Das sei nur dadurch möglich gewesen, daß Gott einen vollgültigen Ersatz für diesen Mangel geschaffen habe: er habe nämlich „jeden einzelnen Juden gerade so glücklich oder unglücklich gemacht, als es dessen Gehorsam oder Ungehorsam gegen das Gesetz verdiente". So sei diese alttestamentliche Lehre, gerade weil sie nur für das israelitische Volk Geltung gehabt habe und nirgends sonst auf der Welt Wirklichkeit geworden sei, direkt auf göttlichen Ursprung zurückzuführen (§ 24).

Diese Theorie greift Lessing aufs entschiedenste an. Anstatt eine Lösung zu geben, vermehre sie nur die Schwierigkeiten. Denn die „wunderbare Vergeltung in diesem Leben", falls sie wirklich vorhanden gewesen wäre, hätte jeden weiteren Fortschritt der religiösen Entwicklung bei den Juden verhindern müssen. Dann wäre ja alles für sie in schönster Ordnung gewesen und nicht der geringste Anlaß hätte dazu vorgelegen, weiter zu denken; dann hätte sich Gott als schlechter Pädagoge erwiesen, als einen solchen nämlich, der den Kindern etwas beibringt, was ihnen „den Weg zu den zurückbehaltenen wichtigen Stücken versperrt" (§ 26).

Und — fügt der kluge Taktiker wie nebenbei ein — wenn Warburton Recht hätte, dann wäre von dem, „der nichts verspricht, was er nicht hält", etwas versprochen worden, was er nicht gehalten hat. Zwar Warburton selbst behauptet natürlich, Gott hätte für Israel dies Versprechen gehalten; aber er irrt sich: auch in Israel fand keine vollkommene Vergeltung im Diesseits statt. Auf diese Weise kommt Lessing also in die Rolle, die Bibel gegen einen — ad hoc konstruierten — Angriff Warburtons verteidigen zu können in demselben Moment, in dem er selbst einen kräftigen Angriff auf diese selbe Bibel richtet. Denn jene Theorie Warburtons ist allerdings unhaltbar, es fand in Israel keine genaue Vergeltung statt; aber auch nach Lessing steht die Lehre von der genauen Vergeltung während dieses Lebens im Alten Testament, nur daß er sie für eine falsche Lehre hält. Das Alte Testament beansprucht, Offenbarungsurkunde zu sein. Da aber eine offenkundig falsche Lehre darin verkündet

wird, so ergibt sich, daß dieser Anspruch unbegründet, daß er nicht göttlichen Ursprungs ist. Zu den beiden oben gewonnenen Ergebnissen kommt also als dritter Satz hinzu: da das Alte Testament die falsche Lehre von der wunderbaren Vergeltung auf Erden verkündet, stammt es nicht aus Offenbarung.

So „verteidigt“ Lessing den Offenbarungscharakter des Alten Testaments. Es ist etwas qualvoll, dieser Taktik zu folgen. Aber es ist begreiflich, daß Lessing sich scheute, mit dürren Worten zu sagen, was er meinte: die Bibel ist keine Offenbarung. Seine Zeit hätte das nicht ertragen.

Nachdem Lessing in diesen etwas verzwickten Ausführungen nachgewiesen hat, daß eine alttestamentliche Lehre falsch ist und das Alte Testament selbst nicht auf Offenbarung beruht, kann er dazu übergehen, den relativen Wert zu erörtern, den diese Lehre im Verlauf der Geschichte zu ihrer Zeit hatte (§ 28—33). Der beruht gerade, führt er aus, darauf, daß sie falsch war; denn nur so war ein Fortschritt möglich. Ein Fortschreiten nämlich kann nur da eintreten, wo man erkennt, daß die bisherige Überzeugung falsch ist, und wo man infolgedessen nach einer neuen, besseren Ausschau hält.

Erkennt der Mensch, daß das Ergehen des Individuums sich keineswegs genau nach dem Maße seines Lasters oder seiner Tugend richtet, so regt sich in ihm auch sogleich der Trieb, diesen „Knoten“ zu lösen. Dieser Trieb regte sich auch bei den Juden. Dem Juden mußte sich das Problem aufdrängen, sobald er die Vergeltungslehre nicht auf das Volk als Gesamtheit bezog (denn da ließ sie sich nicht so genau kontrollieren), sondern auf das Leben des Individuums. Da stellte sich dann sofort heraus, daß sie nicht stimmte, daß der Fromme oft genug durchaus des Glücks ermangelte. Gerade aber daß er sich unglücklich fühlte, war nötig, wenn die Menschheit vorwärtskommen sollte; denn nun war ja der Fromme unbefriedigt in seinem Leben. Aus dem Scheitern der Vergeltungslehre in der Gegenwart erwuchs ihm die Nötigung, in die Zukunft Ausschau zu halten, um für die Zukunft wenigstens die Lösung des „Knotens“ zu fordern, welche die Gegenwart zu liefern sich weigerte. Dadurch gewöhnte

sich der Jude, mit seinen Gedanken nicht bei seinem Tode Halt zu machen, sondern auch die Möglichkeiten darnach in Erwägung zu ziehen. Insofern bedeutet die ausdrückliche Leugnung der Unsterblichkeit bei Salomo[1]) einen Fortschritt, weil sie davon Zeugnis ablegt, daß ihr Urheber doch wenigstens an die Möglichkeit gedacht hat, daß mit dem Tode noch nicht alles aus ist, „und in Überlegung ziehen, worum man sich vorher ganz und gar nicht bekümmerte, ist der halbe Weg zur Erkenntnis" (§ 31).

Es bleibt nur noch übrig, den „erzieherischen" Wert, den das Scheitern der Vergeltungslehre hatte, festzustellen. Der ist sehr groß. Denn nachdem sie offensichtlich in die Brüche gegangen ist, kann die Aussicht auf Lohn oder Strafe nicht mehr als Motiv für das Handeln des Menschen in Betracht kommen. Menschen, die der zeitlichen Belohnung zum mindesten nicht sicher sind und an der künftigen ganz verzweifeln und doch sittlich handeln, müssen ein wertvolleres Motiv haben: sie tun es, weil es der Wille Gottes ist. Mit diesem „heroischen" Gehorsam, der von dem Wohlergehen des Individuums gänzlich abstrahiert, sind die Juden die Begründer einer von allem Egoismus freien Ethik, sind sie im Grunde auch dem nur etwas feineren Egoismus des Christentums überlegen. Sie sind daher die „künftigen Erzieher des Menschengeschlechts" (§ 18), an welche die Menschen des dritten Zeitalters, die das Gute gleichfalls ohne Lohnmotiv lediglich um des Guten willen tun, direkt anknüpfen können (§ 32, 33).

Nun war das Volk so reif, daß es in die dritte Periode seiner religiösen Entwicklung eintreten konnte. In dieser inneren Verfassung, nach dem Scheitern der sinnlichen Vergeltungslehre, wurde das Volk von der schlimmsten Katastrophe, welche seine politische Existenz vernichtete, betroffen: dem babylonischen Exil, und nun war es soweit, daß es die wichtigen Einflüsse, die auf dasselbe ausgeübt wurden, geistig verarbeiten konnte.

Die Folgen der Verpflanzung ins Exil waren deswegen so groß, weil die Juden jetzt mit Völkern in Berührung traten,

[1]) Das Buch Hiob und den skeptischen Prediger Salomonis setzt Lessing mit seinen Zeitgenossen in die vorexilische Zeit.

welche in der religiösen Entwicklung schon weiter gekommen waren als die Juden (§ 19—21). Unter ihrem Einfluß vollzog sich eine tiefgreifende Umgestaltung sowohl des Gottesglaubens wie der Vergeltungslehre der Juden.

Bei den Persern nämlich lernten sie die Verehrung des „Wesens aller Wesen“ kennen, und nun verließen sie ihren alten beschränkten Volksgott und wandten sich Gott zu. Jetzt erst wurden sie wirklich Monotheisten und damit ein ganz anderes Volk als zuvor; mit einem Schlage ist jetzt alle Abgötterei, die vorher nie auszurotten war, abgetan; „denn man kann einem Nationalgott wohl untreu werden, aber nie Gott, sobald man ihn einmal erkannt hat“.

Die vollständige Umwandlung und Vergeistigung des Volkes durch das Exil — „es ist der Geist, der sich den Körper baut“ — hat Lessing richtig erkannt, ebenso das Vorhandensein religiöser Einflüsse auf das Judentum von außen her. Dies beides ist die Hauptsache. Den Grad der Einwirkung von außen dagegen, der nötig war, um den Sieg des Monotheismus bei den Juden herbeizuführen, hat er ebenso wie den Monotheismus der Perser wohl überschätzt. Im ganzen ist der Monotheismus doch, wie das auch Lessing nachher bis zu einem gewissen Grade anerkennt, genuin jüdisches Gewächs, nur im Exil zur Reife gebracht. Diese bestimmte Akzentuierung hängt wohl mit Lessings Tendenz zusammen, die es auf die Untergrabung der Autorität der „Offenbarung“ abgesehen hat. Denn wenn der Monotheismus, dies wichtigste Stück der jüdisch-christlichen Offenbarungsreligion, auf heidnischem Boden entstanden und durch „ein ganz natürliches Mittel“ (§ 34) erst nachträglich in die Offenbarungsreligion verpflanzt worden ist, ja, was ist dann der besondere, durch nichts zu ersetzende Wert der „Offenbarung“??

Aus dem Exil trugen die Juden außer dem Monotheismus noch einen zweiten wertvollen Gewinn davon. Sie lernten hier die Lehre kennen, welche die Lösung jenes „Knotens“, des Mißverhältnisses zwischen sittlichem Wert und Wohlergehen des Individuums, versprach: die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele (§ 42—46), zuerst schon bei Babyloniern und Persern

während des Exils, nachher noch genauer bei den griechischen (das heißt hier wohl: bei den hellenistischen) Philosophen in Ägypten. Doch hatten Monotheismus und Unsterblichkeitslehre für die Juden nicht die gleiche Bedeutung; während der Monotheismus Sache des ganzen Volkes wurde, glaubte nur ein Bruchteil desselben, „eine gewisse Sekte", an die Unsterblichkeit. Jenen fanden sie in ihrem Offenbarungsbuch, diese nicht.

Wie es zu erklären ist, daß die Juden den Monotheismus nachträglich in ihrem Elementarbuch fanden, den Glauben an die Unsterblichkeit aber nur mit künstlichster Exegese hineinlesen konnten, erklärt ein Zwischensatz in Paragraph 15. Dort werden die „Besseren des Volkes" erwähnt, die schon vor dem Exil sich zu einem reineren Gottesglauben erhoben und einsam über die dumpfe Masse hinausragten. Das sind offenbar die vorexilischen Propheten [1]). Da von ihnen und ihren Geistesgenossen ein großer Teil der alttestamentlichen Schriften stammt, hätte das Volk, wenn es nicht geistig blind gewesen wäre, darin ganz wohl den Monotheismus finden können. So aber mußte erst das Exil kommen und die Finsternis, in der die Juden lebten, durch das bei den Heiden scheinende Licht der Vernunft vertrieben werden, ehe das jüdische Volk dazu fähig wurde. Aber endlich sehend geworden, erkannte es nun in seinen ererbten Schriften den Monotheismus, der tatsächlich in vielen von ihnen schon immer drin gestanden hatte, entdeckte es das Gut, „das es in seines Vaters Hause gehabt und nicht erkannt hatte" (§ 19).

Anders mit der Unsterblichkeitslehre. Auch die „Besseren des Volkes" hatten von ihr noch nichts gewußt, sie war also nicht bloß der Masse, sondern auch den religiösen Führern neu, sie ist ganz aus dem Heidentum importiert.

Im Alten Testament selbst finden sich nur ganz unvollkommene „Vorübungen" auf die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele; so nötigte z. B. die Überzeugung, daß die Missetat

[1]) Auch in den Propheten sieht Lessing keine Träger einer supranaturalen Offenbarung, sie sind ihm vielmehr „privilegierte Seelen, die aus eigenen Kräften über die Sphäre ihrer Zeitverwandten hinausdachten", H. XV, 279.

des Vaters an den Kindern bis ins dritte und vierte Glied gestraft werde, die Väter an die nach ihrem Tode liegende Zukunft zu denken, zwar nicht an ihr eigenes Dasein, wohl aber an das ihrer Nachkommen auf Erden.

Wie weit ein Unterschied zwischen den „Anspielungen“ und „Fingerzeigen“, von denen Lessing noch spricht, besteht, wie weit er sie überhaupt ernst genommen hat, wird sich kaum sagen lassen. Der „strenge Beweis“ für die Unsterblichkeit jedenfalls, den Lessing in Anknüpfung an ein Wort Jesu [1]) auf Grund der bloßen Benennung „Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs“, welche das Fortleben der drei Genannten voraussetze, für möglich erklärt, wird Finte sein; denn Lessing selbst glaubte ja nicht an das Fortleben Abrahams, sondern an das Fortleben einer Seele, die nur einmal als Abraham, vorher und nachher aber häufig als ein anderes Individuum auf Erden lebt.

Fassen wir nunmehr zusammen, was nach dem Bisherigen über den Lehrgehalt des Alten Testaments zu sagen ist, so ergibt sich folgendes:

1. Im Alten Testament ist anfangs bloßer Henotheismus vorhanden, also ein falscher Gottesglaube. Erst seit dem Exil kommt das Volk, nachdem der Vorangang seiner eigenen Besten ohne Folgen geblieben war, unter dem Einfluß fremder Völker zum Monotheismus.

2. Die im Alten Testament verkündete Lehre von der wunderbaren Vergeltung im Diesseits ist falsch, und auch als falsch bereits von vielen Juden erkannt worden. Die Lehre von der Unsterblichkeit und der jenseitigen Vergeltung, welche obendrein nur von einem Bruchteil des Volkes — der pharisäischen Sekte — anerkannt wurde, ist aus einer fremden Religion übernommen. Das heißt: das Beste der angeblich auf Offenbarung beruhenden Religion ist aus einer auf Vernunft beruhenden Religion übernommen worden, die Vernunft ist der „Offenbarung“ überlegen.

Rätselhaft bleibt jetzt nur noch und jetzt um so mehr, wie denn bei diesem Sachverhalt die alttestamentliche Urkunde der

[1]) Markus 12, 26f. = Matthäus 22, 32 = Lukas 20, 37f.

„Offenbarung“ eine so große Autorität haben konnte. Aber auch das weiß Lessing zu erklären. Er schreibt dem Buch der „Offenbarung“ negative und positive Vollkommenheit zu. Die negative besteht darin, daß es falsche Lehren enthält, welche als falsch erkannt werden können und insofern einen Anlaß zum Fortschritt bilden; seine positive Vollkommenheit besteht darin, daß es Wahrheitsmomente enthält, an welche sich bei weiterem Fortschreiten der religiösen Entwicklung — mehr oder minder zwanglos — anknüpfen läßt. Zu diesen inhaltlichen, allerdings sehr relativen Vollkommenheiten gesellen sich noch die äußeren Vollkommenheiten der Einkleidung, vermöge deren abstrakte Wahrheiten in der Form einmaliger Geschehnisse [1]) dargestellt werden, und des Stils, der bald durch seine Einfachheit, bald durch poetische Tautologien und Variationen das Nachdenken des Lesers wachruft.

Ein Elementarbuch von solch beschränkter Vollkommenheit ist damit auch in der Dauer seiner Geltung beschränkt. Der Zwang, auch die Lehren, welche nicht darin enthalten waren, hineinzudeuten, gab dem jüdischen Volk durch Vermittlung seiner Rabbiner einen „kleinlichen, schiefen, spitzfindigen Verstand“. Es war die höchste Zeit, daß etwas Neues kam, wodurch das Elementarbuch außer Kraft gesetzt wurde.

3. Die zweite jetzt beginnende Stufe der religiösen Entwicklung der abendländischen Menschheit kann von Lessing, da die heikle grundsätzliche Würdigung dessen, was man gewöhnlich als Offenbarung und Offenbarungsbuch verehrt, umständlich genug gegeben ist und jeder nun das Gesagte mutatis mutandis auf die Offenbarung und das Offenbarungsbuch der neuen Entwicklungsstufe übertragen wird, kürzer dargestellt werden. Noch kürzer kann selbstverständlich die dritte Stufe der Erziehung behandelt werden; denn sie gehört ja größtenteils erst der Zukunft an. Der verschiedene, immer geringer werdende Umfang der einzelnen

[1]) Die Deutung der Schöpfungssage, welche Lessing hier im Vorbeigehen gibt (die Schöpfung werde unter dem Bilde des werdenden Tages dargestellt), stammt aus Herders 1774 erschienenen „ältesten Urkunde des Menschengeschlechts“.

Teile (§ 8—53, § 54—81, § 82—100) ist also kein Kompositionsfehler, sondern Notwendigkeit.

Die zweite Stufe der religiösen Entwicklung wird in zwei Perioden von sehr verschiedener zeitlicher Dauer durchlaufen: die erste umfaßt nur die kurze Zeit des Auftretens Jesu, die zweite dagegen umspannt die ganze folgende Geschichte des Christentums vom Tode Jesu bis ins 18. Jahrhundert. Ihr fundamentaler Unterschied ist, daß in der ersten Periode Christus Subjekt, in der zweiten dagegen Objekt der Religion ist. Demgegenüber treten die konfessionellen Unterschiede innerhalb des Christentums gänzlich zurück; er mochte sie in dieser nur die Hauptlinien der religiösen Entwicklung zeichnenden Darstellung um so lieber ignorieren, als er nie in das Verständnis des Lutherschen „Sola fide" eingedrungen ist.

Das Christentum, so holt Lessing zunächst nach (§ 55—57), war doppelt vorbereitet, nicht bloß bei den Juden, deren Vergeltungslehre Schiffbruch gelitten hatte, die aber in ihrer Masse offenbar noch nicht für den „heroischen Gehorsam" bloß auf den Befehl Gottes hin reif waren, vielmehr einer derberen Motivation ihres Handelns bedurften, sondern auch bei den der Vernunft folgenden Völkern des römischen Weltreiches. Denn bei denen wirkte die Aussicht auf das Weiterleben im Andenken der Mitbürger, auf ein künftiges Schattenleben, als wirksamstes Motiv zur Ausübung bürgerlicher Tugenden. So war allerdings die Zeit reif für die Lehre von einem wirklichen Leben nach dem Tode; diese Lehre erfand Jesus nicht, aber er verkündete sie in neuer, wirksamerer Weise, als die Pharisäer es getan hatten, und wurde dadurch der Begründer einer neuen Religion.

Das Neue, wodurch Jesus die religiöse Entwicklung vorwärts brachte, liegt also nicht in der Unsterblichkeitslehre als solcher; es ist angedeutet in den beiden Epitheta, mit denen Lessing ihn als den ersten „zuverlässigen, praktischen" Lehrer der Unsterblichkeit der Seele bezeichnet. „Zuverlässig" sei er, weil er durch Weissagungen, Wundertaten und Wiederbelebung beglaubigt sei. Diese Beglaubigung aber, fügt Lessing hinzu, sei nur für die Zeit Jesu ausreichend, in der man solche Dinge unbesehens für

wahr hielt, sie könne nicht mehr für das kritische 18. Jahrhundert gelten. Die Zuverlässigkeit ist also von der eigentümlichen Art, daß sie nur von unkritischen Gemütern anerkannt wird, aber vor einer kritischen Nachprüfung nicht standhält — Zuverlässigkeit mit beschränkter Gültigkeit aber ist sachlich identisch mit Unzuverlässigkeit. Wir haben hier wieder eins der taktischen Manöver Lessings, durch die er die Autorität der christlichen Lehre unter dem Vorwande ihrer Neubegründung zu erschüttern sucht.

Ernst gemeint dagegen ist das zweite Epitheton: der praktische Lehrer der Unsterblichkeit. Aus einer bloßen Spekulation, die sich um Auflösung eines „Knotens" bemühte, machte Jesus sie zur motivierenden Kraft der Handlungen. Wer an dem jenseitigen glücklichen Leben teilnehmen möchte — und wer möchte das nicht? — muß auf Erden dementsprechend leben. Und sein zweiter Fortschritt besteht darin, daß er nicht bloß die Handlungen, welche der bürgerlichen Gesellschaft Nutzen oder Schaden bringen, ins Auge faßte, sondern in erster Linie die „innere Reinigkeit" des Herzens, daß er also von der Tat auf deren Wurzel, die Gesinnung, zurückging. Mithin ist das Christentum — unter Berücksichtigung dieser beiden Gesichtspunkte — weder einfach die Religion des Jenseits, noch auch die Religion der Reinigkeit des Herzens, sondern es ist die „Religion der Reinigkeit des Herzens in Hinsicht auf ein anderes Leben".

Auf dieser Basis arbeiteten die Apostel, welche die zweite Periode des Christentums inaugurieren, weiter (§ 62, 63), teils das Werk Jesu fortsetzend, teils Neues hinzufügend. Ihr Hauptverdienst besteht in der erstgenannten Tätigkeit, daß sie nämlich die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele und der jenseitigen Vergeltung, zusamt der darauf sich gründenden Forderung der Reinigkeit des Herzens, obwohl Jesus selbst sie nur für Juden bestimmt hatte, zum Gemeingut vieler Völker machten. Aber auch das Neue, das sie brachten, d. i. das Neue Testament und die darin enthaltenen Lehren, wurde trotz vielfacher Verkehrtheit doch ein Ferment des religiösen Fortschritts.

Schon daß es wieder ein neues Offenbarungsbuch gab, welches

lange Jahrhunderte hindurch (bis zum 18. Jahrhundert) als das Non plus ultra der menschlichen Erkenntnisse galt, war — ganz abgesehen von seinem Inhalt — für die Ausbildung der menschlichen Vernunft besser, als wenn jedes Volk sein eigenes Buch gehabt hätte. Darauf beruht die Gemeinsamkeit des Kulturkreises und die dadurch ermöglichte schnellere Entwicklung. Die Menschen und Völker förderten sich gegenseitig durch das, was sie teils aus diesem Buche herausholten, teils in dasselbe hineinlegten. Gerade daß so viel verschiedene Geister sich mit demselben Objekt beschäftigten, war so wertvoll, ganz ohne Rücksicht auf den Wert dieses Objektes.

Tatsächlich aber ist das Objekt durchaus nicht ohne Wert; es enthält zwar nicht die Wahrheit, aber Wahrheitskeime. So steht es gleich mit der Hauptlehre, die schon von Jesus stammt, aber von den Jüngern natürlich in das Elementarbuch aufgenommen worden ist. Daß ein jenseitiges Leben stattfinde, ist allerdings nur bloße Vorspiegelung der Offenbarung (§ 72); aber mit diesem Irrtum der „Offenbarung" wurde zugleich die Wahrheit der Vernunft, daß die Seele unsterblich ist, verbreitet, und zwar viel früher, als das ohne den begleitenden Irrtum möglich gewesen wäre. Auf diese Weise hat Gott auch bei unsern Irrtümern, d. h. bei den Lehren der „positiven" Religionen, seine Hand im Spiel.

Entsprechend sind die übrigen christlichen Dogmen zu betrachten: trotzdem sie in ihrer konkreten Fassung falsch und vernunftwidrig sind, steckt doch Vernunft in ihnen, und die Aufgabe ist, diese latente Vernunft überall herauszufinden. Bei drei Dogmen versucht Lessing es selbst, ihren Vernunftgehalt festzustellen, den Dogmen von der Dreieinigkeit, der Erbsünde und der Genugtuung. Das Dogma von der Trinität nehme die Vernunftwahrheit vorweg, daß die Welt gewissermaßen eine „Verdoppelung Gottes", sein „Sohn" sei — womit Lessing allerdings, da er Gott den heiligen Geist außer acht läßt, nur zu einer Zweieinigkeit gelangt. Das Dogma von der Erbsünde enthalte, veranschaulicht an dem „Märchen" von dem Sündenfall Adams, die allgemeine Wahrheit, daß jeder Mensch auf der ersten Stufe

seines Daseins[1]) nicht unter der Herrschaft der gesunden Vernunft steht. Die Lehre von der Genugtuung deute an: gegenüber dem Umfang aller Vollkommenheiten in der vollkommensten Vorstellung, die Gott von sich selbst hat, sind die Unvollkommenheiten der Individuen so gering, daß sie völlig verschwinden, daß sie also von Gott seines „Sohnes" wegen verziehen werden können.

Endlich stellt Lessing das Recht solcher Spekulationen über die Dogmen und ihren Wert für den religiösen Fortschritt fest (§ 76—80) und kommt dabei zu dem Resultat, daß sie die „schicklichsten Übungen des menschlichen Verstandes" sind. Aber wieder macht er eine bedeutsame Einschränkung; nämlich nur, „so lange das menschliche Herz überhaupt höchstens nur vermögend ist, die Tugend wegen ihrer ewigen glückseligen Folgen zu lieben", dauert ihre Bedeutung, dann werden sie überflüssig. Jetzt aber helfen sie, dem Menschen der zweiten Erziehungsstufe den Weg zur dritten zu weisen, indem sie ihn erkennen lehren, wie die einzelnen Kirchenlehren an sich falsch sind, wie aber doch in ihnen wertvolle Wahrheitskeime stecken. Nur durch diese zwiefache Erkenntnistätigkeit kann die „Ausbildung geoffenbarter Wahrheiten in Vernunftwahrheiten" zustande kommen — eine Ausbildung, von der Lessing sagt, daß sie „schlechterdings notwendig" ist.

Die spekulative Deutung der Dogmen ist also ein Wegweiser zur letzten Stufe der Erziehung, in der die Menschheit zur religiösen Vollkommenheit gelangt.

4. Die letzte Entwicklungsstufe der Menschheit ist durch zwei Merkmale charakterisiert. Erstens: das Menschengeschlecht kommt jetzt ins Mannesalter, wo der einzelne nicht mehr um schöner — sei es diesseitiger, sei es jenseitiger — Aussichten willen, sondern einfach aus Pflicht seine Pflicht tut, wo er „das Gute tun wird, weil es das Gute ist". Zweitens: an die Stelle der alttestamentlichen Überzeugung, daß das Leben mit

[1]) „Menschheit" hat hier (§ 74) wie meist im 18. Jahrhundert qualitative, nicht wie bei uns quantitative, Bedeutung, also: Menschentum, Mensch-Sein.

dem Tode ganz aus ist, und der neutestamentlichen, daß nach dem Tode ein jenseitiges Leben beginnt, tritt die vernunftgemäße Überzeugung, daß die Seele des Menschen zwar über den Tod hinaus lebt, daß dies Leben aber nur auf dieser Erde stattfinden kann. So schließt Lessing seine Religionsgeschichte mit der enthusiastischen Verkündigung der Lehre von der Seelenwanderung.

Dies dritte Zeitalter, das ergibt sich aus Ton und Haltung der Darstellung, erlebt seine Morgenröte zu Lessings Zeiten, er selbst hilft mit, es heraufzuführen. So war auch Kant, als dessen Vorläufer wir Lessing zu betrachten haben, überzeugt, daß in seinen Tagen ein neues Zeitalter der Religionsgeschichte begonnen habe. „Fragt man nun (so heißt es bei Kant[1])): welche Zeit der ganzen bisher bekannten Kirchengeschichte die beste sei, so trage ich kein Bedenken, zu sagen: es ist die jetzige[2]), und zwar so, daß man den Keim des wahren Religionsglaubens, so wie er jetzt in der Christenheit zwar nur von einigen, aber doch öffentlich gelegt worden, nur ungehindert sich mehr und mehr darf entwickeln lassen, um davon eine kontinuierliche Annäherung zu derjenigen, alle Menschen auf immer vereinigenden Kirche zu erwarten, die die sichtbare Vorstellung (das Schema) eines unsichtbaren Reiches Gottes auf Erden ausmacht."

3.

Aus der eingehenden Analyse der Schrift ist klar geworden, was sie ist und sein will. Damit wird dem Ruhmeskranz ihres Urhebers ein neues Blatt hinzugefügt: Lessing ist der Vater der Religionsgeschichte. Und so hoch die Religionsgeschichte über der Dogmengeschichte steht, so hoch steht Lessing über Semler, dem Begründer der Dogmengeschichte.

Nur, wenn man die „Erziehung des Menschengeschlechts" als Religionsgeschichte liest, versteht man sie bis in ihre Einzelheiten. Dann versteht man auch, was es heißt, wenn Lessing sagt, daß sein „Aufsatz" nur „die ersten Linien zu einem ausführlichen Buche" enthalte, und wenn er von einer künftigen

[1]) Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, Kehrbachsche Ausgabe, Reclam, S. 142.

[2]) Von Kant selbst unterstrichen.

„völligen Ausführung“ desselben spricht[1]). Mit genialer Intuition weist Lessing der religionsgeschichtlichen Detailforschung den Weg. Immer eilt ja der zielweisende Gedanke dem exakt Beweisbaren voraus, und die nachkommenden Generationen haben dann zu tun, in wissenschaftlichen Einzeluntersuchungen die nötigen Kärrnerdienste zu leisten. Der Gedanke als solcher ist groß. Groß ist es auch, daß Lessing diesen Gedanken nicht bloß gefaßt, daß er sich selbst auch an die Verwirklichung gemacht hat.

Das bleibend Bedeutsame ist nun zweifellos die Konzeption des Ganzen. Und dieser Grundgedanke ist nicht der der Erziehung — wer dem durch die Jahrhunderte nachgeht und verzeichnet, wo überall er sich ausgesprochen oder angedeutet findet, der hält sich ans Kostüm — sondern es ist der Gedanke der Entwicklung. Daß alle Religion lediglich aus der im Menschen latenten religiösen Anlage hervorgeht, daß die Ausbildung der Religion sich vollzieht entsprechend der Ausbildung aller übrigen menschlichen Fähigkeiten, daß daher eine Spaltung zwischen vernunft- und offenbarungsgemäßer Religion nur im Wahn der Menschen besteht, in Wirklichkeit dagegen die religiöse Entwicklung der Völker bei aller Divergenz im einzelnen aus einheitlicher Wurzel hervorgeht, daß infolgedessen die niederen Religionsformen nicht bloße Unwahrheiten sind, sondern daß in all ihrer Bizarrerie und Unvernünftigkeit doch immer auch etwas von religiöser Vernunft enthalten ist, das und nichts anderes ist das Neue in Lessings Schrift. Mit diesem Entwicklungsgedanken, der ganz konsequent auf den Menschen Jesus und das Christentum angewandt wird, war sie epochemachend oder hätte es werden können, wenn sie verstanden worden wäre.

Es wäre verkehrt, wollte man bei einer solchen Schrift um Einzelheiten streiten, die wir nach über hundertjähriger Arbeit zum Teil besser kennen müssen als Lessing. Es könnte aber sein, daß der Wert seiner Leistung durch etwas anderes beeinträchtigt wird: durch die Polemik gegen die herrschende Orthodoxie und den Begriff der supranaturalen Offenbarung. Dadurch wird leicht

---

[1]) Hempel XV, 279 und 280.

der Gesichtspunkt verschoben und ein sachlicher Irrtum veranlaßt (z. B. falsche Einstellung der Propheten, Überschätzung des Monotheismus der Perser).

Dadurch ist tatsächlich auch die weitere Wirkung der Schrift gelähmt worden. Lessing wollte zuviel auf einmal, er wollte:

(1.) einen positiven Aufriß der Religionsgeschichte (der abendländischen Welt) geben,

(2.) zugleich wollte er durch die geschickte Gedankenführung den Offenbarungsbegriff der Orthodoxie aufheben,

(3.) aber diese Polemik sollte der naive Leser nicht merken.

Die Verbindung dieser drei Gesichtspunkte hat der „Erziehung des Menschengeschlechts" zwar die von Lessing gewollte Undurchsichtigkeit gegeben, hat sie aber auch tatsächlich für die meisten Leser unverständlich gemacht.

Nur ein Stilist wie Lessing konnte diese Aufgabe, drei Dinge auf einmal zu sagen, lösen. Aber seine stilistische Gewandtheit war zu groß, als daß die Leser ihm hätten folgen können; gerade sie ist Ursache geworden, daß die „Erziehung des Menschengeschlechts" so ziemlich bis auf den heutigen Tag unverstanden geblieben ist — ein seltsames Verhängnis.

Sehr instruktiv ist diese Schrift auch für die Art, wie Lessing mit fremdem Kapital wuchert, d. h. es benutzt und vermehrt. Daß er wie jeder Forscher viel Material von andern übernimmt, ist selbstverständlich; für das Alte und Neue Testament sind besonders Reimarus und Herder, für die Lehre von der Seelenwanderung Bonnet zu nennen. Am lehrreichsten aber ist die Verwendung des titelgebenden Gedankens. Dieser Gedanke von der Erziehung der Menschheit durch Gott ist Gemeingut der altkirchlichen Theologie. Will man den Mann aufsuchen, bei dem Lessing ihn am klarsten ausgebildet fand und von dem er ihn etwa direkt übernommen haben kann, so wird man nicht, wie seit Johannes Müller behauptet zu werden pflegt, auf den doch ziemlich unbedeutenden Epiphanius stoßen, sondern, wie Heinrich Ritter bereits vor zwei Menschenaltern wahrscheinlich gemacht hat, auf den geistesmächtigen Tertullian. Dafür spricht auch eine innere Wahrscheinlichkeit. Bei Tertullian nämlich findet

sich der allgemein kirchliche Gedanke in einer der Großkirche feindlichen Gestalt. Er, als Montanist der dritten Erziehungsstufe angehörig, kann dem Judentum nur einen Platz auf der ersten, dem Christentum der katholischen Großkirche nur einen Platz auf der zweiten Stufe anweisen; er selbst lebt bereits in der Zeit der Vollendung. Dieselbe polemische Wendung des Erziehungsgedankens taucht dann später bei den mittelalterlichen Schwärmern wieder auf, dieselbe polemische Wendung gibt ihm Lessing in seiner Schrift. Aber sein Auge dringt ins Mark der Dinge, und so sieht er mehr als seine kirchlichen Vorgänger: er sieht, daß hinter der von außen geleiteten Erziehung vielmehr eine von innen heraus sich gestaltende Entwicklung natürlicher Kräfte steckt. So wurde ihm der Erziehungsgedanke nur Symbol und zugleich Hülle für den Entwicklungsgedanken — und der war neu.

II. Geschichte des Christentums.

1.

Auch auf die Religion, der sein persönliches und wissenschaftliches Hauptinteresse galt, das Christentum, hat Lessing seine entwicklungsgeschichtliche Betrachtungsweise angewandt. Und zwar konzentriert sich sein Interesse hier wieder auf die Entstehungsgeschichte des Christentums.

Nur einmal hat Lessing, abgesehen von der ersten Hälfte der „Erziehung", einen Ausflug ins Alte Testament unternommen: er sucht gegen den Abt Jerusalem zu erweisen, daß das im Jahre 622 vom König Josia im Tempel zu Jerusalem aufgefundene Exemplar des mosaischen Gesetzes das einzige gewesen und geblieben sei, und daß dasselbe Exemplar zweihundert Jahre später Esra zu seiner Reform befähigt habe[1]). Die Skizze scheint mehr durch das Interesse an der Person Jerusalems als durch das Interesse an der Sache hervorgerufen zu sein.

Denn das Alte Testament war Lessing weniger wichtig, und eigene Untersuchungen darüber anzustellen, lag ihm um so ferner,

---

[1]) Hilkias: H. XVII, 106—111.

als er sich auf diesem Gebiete einigermaßen auf seinen Gewährsmann, den Alttestamentler H. S. Reimarus, verlassen konnte. Im Neuen Testament aber, wo Reimarus vollständig versagte, war er ganz allein auf die Schärfe seiner eigenen Augen angewiesen. Die fundamentale Entdeckung, die er hier machte, ist die Unterscheidung zwischen der „Religion Christi" und der „christlichen Religion" [1]); sie besagt, daß der Mensch Jesus selbst kein Christ gewesen ist und daß das Christentum erst nach Jesu Tod entstanden ist.

Wie sieht nun der historische Jesus Lessings aus und wie das Christentum in seiner ersten Periode?

1. Lessings Auffassung von der Person Jesu [2]) hat eine bedeutende Wandlung durchgemacht. Zwar sieht er in ihm nach wie vor lediglich einen Menschen, aber die Rolle, die er ihm zuschreibt, ist eine ganz andere geworden. Jetzt bedeutet er nicht mehr (nach deistischer Betrachtungsweise) den, der „die Religion in ihrer Lauterkeit wiederherzustellen gekommen ist" [3]), sondern den, der als eine der privilegierten Seelen die Entwicklung der Religion weiterzuführen hat. Wenn als die Quintessenz seiner Religion bestimmt wird [4]) die „innere Reinigkeit des Herzens in Hinsicht auf ein anderes Leben", so ist damit beides gegeben: worin sie einen Fortschritt gegen früher bedeutet und worin sie selbst noch der Vervollkommnung bedarf. Über die jüdische Religion ist Jesus in zwei Punkten hinausgeschritten: er macht den Glauben an die Unsterblichkeit der Seele allgemein, und er verleiht diesem Glauben den beherrschenden Einfluß auf die Lebensführung; denn nur wer die „innere Reinigkeit des Herzens" hat, kann seine Hoffnung auf die Unsterblichkeit setzen; wem sie fehlt, der kann nur vor ihr zittern. Als drittes Merkmal der „Religion Christi" ist (aus dem „Testament Johannis") hinzuzunehmen, daß sie zur Folge hat eine Ethik der Liebe, so daß

[1]) Die Religion Christi, H. XVII, 248—249.

[2]) Lessing gebraucht den Titel Christus stets statt des Namens Jesus und erschwert sich dadurch das Verständnis des Christentums.

[3]) Gedanken über die Herrnhuter, H. XIV, 207.

[4]) Erziehung des Menschengeschlechts § 61.

bei der engen Zusammengehörigkeit von Religion und Ethik — sie kurzweg die Religion der Liebe genannt werden kann.

In zwei Punkten aber bedarf die „Religion Christi" der Korrektur: ihr Glaube an ein Weiterleben der Seele im Himmel muß durch den Glauben an die Unsterblichkeit auf Erden (vermöge der Seelenwanderung) ersetzt werden, und die für den Tugendhaften allerdings zu erwartende Glückseligkeit darf nicht mehr als Motiv zu sittlichem Leben verwertet, sondern nur als Folge des ethischen Lebens betrachtet werden; nur so wird aller Egoismus aus dem Handeln des Menschen ausgemerzt, nur so kommt er zu einem Tun des Guten um der Sache willen.

Lessings eigene Religion ist also keineswegs mit der „Religion Christi" identisch. Aber da er in den wichtigsten Punkten (Unsterblichkeit als solche, Reinigkeit des Herzens, Nächstenliebe) mit ihm übereinstimmt, so fühlt er sich ihm verwandter als der ganzen erst nach Jesu Tod entstandenen „christlichen Religion", deren Sätze er als „weniger einleuchtend" glatt beiseite schiebt. Mit Lessing beginnt das Zurückgreifen auf den historischen Jesus und sein Ausspielen gegen die offiziellen Lehren der christlichen Religion [1]).

Unverkennbar übt Jesus auch auf diesen spröden Individualisten eine gewisse Anziehungskraft aus. Schon die schlichte Wendung im Nathan (II. 1)

> Wohl ihnen [den Christen], daß er ein so guter Mensch
> Noch war,

bedeutet in Lessings Munde eine hohe Ehrung. Und hier heißt es gar (§ 3): die Religion Christi ist die Religion, „die jeder Mensch mit ihm gemeinsam haben kann; die jeder Mensch um so viel mehr mit ihm gemeinsam zu haben wünschen muß, je erhabener und liebenswürdiger der Charakter ist, den er sich von Christo als bloßen Menschen macht". Das heißt: Jesus oder, wie Lessing stets sagt: Christus ist doch schließlich der Mensch,

---

[1]) Die kritischen Theologen verfahren meist umgekehrt wie Lessing: sie sehen das eigentliche Christentum in der Religion Jesu und schieben die Dogmen als unchristlich beiseite.

neben den sich zu stellen, allein lockt — die Lessingsche Form der Unterordnung.

Allein dieser Charakter ist keine objektiv feststehende Größe. Zwar hat er zu seiner Zeit seine festumrissene Gestalt gehabt; aber was wir zu unserer Zeit davon erkennen, ist nicht ebenso fest umrissen. Es ist abhängig von der subjektiven Fähigkeit des Erkennenden; nach der Verschiedenheit der Menschen wird auch der historische Jesus, den sie sich vorstellen, recht verschieden ausfallen. Insofern ist der „historische Jesus" eine schwankende Größe. „Je erhabener und liebenswürdiger der Charakter ist, den er sich von Christo als bloßen Menschen macht", um so größer wird auch die Anziehungskraft sein, die dieser Christus auf ihn ausübt, und umgekehrt. Das Entscheidende ist hier nicht das objektive Sein, sondern das vom Subjekt vollzogene Machen. Dabei ist häufig aber der Wunsch maßgebend.

Die hier der Jesus-Forschung drohende Gefahr hat Lessing erkannt und vermieden: sein geschichtlicher Sinn hat ihn davor bewahrt, seine Religion mit der Religion Jesu zu identifizieren und Jesus zu dem Gefäß zu machen, in welches er seinen eigenen Gedankeninhalt hineingoß — wie das später so manchem Theologen geschehen ist, der wünschte, mit der Religion Christi übereinzustimmen, und diese Übereinstimmung dann dadurch herstellte, daß er einen seinen Wünschen gemäßen Jesus schuf, daß er seinen Wunsch-Jesus den historischen Jesus nannte[1]).

2. Etwas ganz anderes als die Religion Christi ist die christliche Religion. Sie ist dadurch entstanden, daß zu der einfachen Religion Christi sehr viele neue Lehren hinzugefügt wurden, die nun für die Hauptsache galten. Ihr konstitutives Merkmal ist nicht mehr die innere Reinigkeit des Herzens in Hinsicht auf ein anderes Leben, sondern die religiöse Verehrung Jesu Christi. Die Lehre von der Gottheit Christi ist das Zentraldogma, an das sich all die anderen Lehren angeschlossen haben.

---

[1]) Vgl. das Kapitel „Verehrung des unhistorischen ‚historischen' Jesus?" in meiner Schrift: Neuprotestantischer Glaube, Berlin, Hutten-Verlag, 1912.

Die Frage, welche die Wissenschaft hier zu untersuchen hat, lautet: wie hat sich der Übergang von der Religion Christi zu der, so ganz anders gearteten christlichen Religion vollzogen? Lessing hat darauf eine resolute Antwort gegeben.

Nach seiner Lösung [1]) waren auch die nächsten Anhänger Jesu einschließlich der Apostel keine Christen im Sinne der „christlichen Religion“. Sie, mit denen Jesus menschlich umgegangen war, hielten ihn zwar für einen „außerordentlichen Propheten“, aber eben damit doch nur für einen Menschen; sie wußten nichts von seiner übernatürlichen Geburt, sondern hielten ihn für den „ehelichen, nach dem gewöhnlichen Laufe der Natur von Joseph und Maria erzeugten Sohn“. Sie haben — wie Jesus es zu seinen Lebzeiten getan hatte — am mosaischen Gesetz festgehalten und daher nur Juden in ihre Gemeinschaft aufgenommen. Unter dem Namen Nazarener haben sie sich noch mehrere Jahrhunderte hindurch erhalten, und hat man sie auch bald als Ketzer aus der Kirche ausgestoßen, so sind sie doch gleichwohl die echten Fortsetzer der Gemeinschaft, die sich um Jesus gebildet hatte: die Urgemeinde glaubte „nazarenisch“, das heißt: vom Standpunkt der „christlichen Religion“ aus war sie ketzerisch.

Aber dies ebionitische „Christentum“ (wenn dieser Ausdruck gestattet ist) hätte auf die Dauer als bloß jüdische Sekte verkümmern müssen, wie denn die „Nazarener“ tatsächlich verkümmert sind; es besaß nichts, aber auch gar nichts, was die Heidenwelt hätte herbeilocken können. Das Ansehen einer eigenen Religion und Anziehungskraft auf die Heidenwelt gewann die neue Bewegung erst, als ihr eine ganz neue, heterogene Lehre aufgepropft wurde: die Lehre von der Gottheit Christi. Jetzt konnte sie der Heidenwelt einen neuen Gott zeigen — und die Heidenwelt fiel ihr zu.

Der Sinn ist deutlich: die „christliche Religion“ entstand durch ein Kompromiß mit dem Heidentum. Gerade der Fundamentalartikel des Christentums von der Gottheit Christi, von dem

[1]) Neue Hypothese über die Evangelisten als bloß menschliche Geschichtschreiber betrachtet, H. XVII, 112—134; siehe besonders § 55 ff.

Sohn, der gleichen Wesens ist mit dem göttlichen Vater und der als Mittler zwischen dem Menschen und der Gottheit steht, sei heidnischen Ursprungs. Dies sei der Kaufpreis, den das Christentum für seinen Sieg gezahlt habe.

Dieser Umschwung — die Entstehung der „christlichen Religion" durch das Eindringen heidnischer Elemente in die „Religion Christi" — wird von Lessing an den Evangelisten Johannes geknüpft. Er ist der erste dogmatisch korrekte Evangelist.

Woher aber hat er seine Lehre? Antwort: aus der regula fidei.

Also besagt die Aussage über den Evangelisten Johannes genauer: die bereits vorhandene Lehre hat er zuerst in einem Evangelium ausgesprochen. Sein Evangelium ist nicht der Anfang einer neuen Entwicklung, sondern der schriftliche Niederschlag einer bereits vollzogenen.

Hinter dem Evangelium des Johannes steht die regula fidei.

2.

Lessings Äußerungen über die regula fidei [1]) knüpfen an den Streit mit Goeze an, sie sind daher in einem Punkt mit Vorsicht zu benutzen. Lessing konnte nämlich in dieser Polemik unmöglich, wollte er nicht seine ganze Taktik über den Haufen werfen, weder von seiner Unterscheidung zwischen „christlicher Religion" und „Religion Christi" noch auch von seiner verfänglichen Ansicht über die Herkunft des Hauptartikels der „christlichen Religion" Gebrauch machen. In dem Streit mit Goeze ging seine Absicht dahin, die Autorität der Schrift auf geschickte Weise zu erschüttern. Zu diesem Zweck holte er die regula fidei hervor. Er mußte also verschweigen, daß er ihren Inhalt für minderwertig halte, mußte ihr vielmehr eine möglichst große Autorität beilegen. Das erreichte er am bequemsten, wenn er die regula fidei für echt

[1]) Nötige Antwort auf eine sehr unnötige Frage, H. XVI, 213—218; Der nötigen Antwort erste Folge, H. XVI, 219—225; ferner die Fragmente: Zusätze von des Verfassers eigener Hand zu der Nötigen Antwort, H. XVII, 170—179; Zusätze zu der Nötigen Antwort ersten Folge, H. XVII, 180—182; Briefe an verschiedene Gottesgelehrte, H. XVII, 195—229.

und apostolisch erklärte, sei es daß er ihre „unstreitig erwiesene Authentie“ [1]) auf die Apostel, oder daß er sie sogar auf den auferstandenen Christus selbst zurückführt. Infolge dieser taktischen Erwägungen erfahren wir nicht, wie Lessing sich die Entstehung der regula fidei, sondern nur, wie er über ihre Wirkung dachte.

Die regula fidei oder regula veritatis ist ihrem Wesen nach der „Inbegriff des christlichen Glaubens“. Sie ist jünger als die „Religion Christi“, aber älter als der neutestamentliche Kanon und älter als die christliche Kirche. Entstanden ist sie aus dem Bedürfnis der Praxis heraus; die ersten „Christen“ konnten sich ohne einen solchen Inbegriff gar nicht behelfen [2]). Woher sollten sie sonst wissen, was zur christlichen Religion gehörte? Und diejenigen, die ihnen denselben an die Hand gaben, waren die Apostel selbst: sie faßten die Hauptpunkte ihrer mündlichen Verkündigung in einigen präzisen Sätzen zusammen. So wurde „der mündliche Vortrag der Apostel, so wie er in der regula fidei zusammengezogen und aufbehalten worden, der wahre Grund“ des christlichen Glaubens [3]).

Daraus ergibt sich alles Weitere.

Zunächst die Form der Verbreitung. Die regula fidei wird von Mund zu Mund überliefert, sie darf — noch in der Zeit Augustins — nicht aufgeschrieben werden; sie ist also „Tradition“ im eigentlichsten Sinne des Wortes.

Sie ist vor allen Dingen der Maßstab, nach dem alles — Menschen wie Bücher — auf seine Christlichkeit hin geprüft sei. Wer ihr zustimmt und nur ihr, der ist Christ; alles andere ist entbehrlich. Selbst die Erbauungsschriften müssen sich diesen Maßstab gefallen lassen. Eine Schrift ist nicht deswegen schon als christlich anerkannt, weil sie von einem Apostel stammt,

---

[1]) H. XVI, 217.

[2]) H. XVII, 174.

[3]) H. XVII, 207. — Daß Lessing wirklich die regula fidei auf die Apostel zurückführt, ist nicht sehr wahrscheinlich; denn die Apostel sind nach ihm — mindestens ursprünglich — ebionitisch, also ketzerisch, während die regula fidei von vornherein dogmatisch korrekt war. Die Herleitung von den Aposteln ist also wahrscheinlich nur polemische Finte.

sondern nur das in einer apostolischen Schrift, was mit der regula fidei übereinstimmt, ist christlich. Natürlich ist auch in den als christlich anerkannten heiligen Schriften mehr enthalten, als was in den wenigen Sätzen der regula fidei steht; aber „das Mehrere, was sie über die regula fidei enthalten, ist nach dem Geiste der ersten vier Jahrhunderte zur Seligkeit nicht notwendig; kann wahr oder falsch sein, kann so oder so verstanden werden“ [1]).

So ist die regula fidei schlechthin die höchste Autorität, sie ist geradezu „der Fels, auf welchen die Kirche Christi erbauet worden“.

Diese Stellung behielt sie unangetastet in der ganzen ersten Periode der Kirchengeschichte, d. h. in den ersten vier Jahrhunderten oder, wie es Lessing nachher präzisiert hat, bis auf das „Nicäische Concilium“ im Jahre 325. Seit jener Zeit fängt eine zweite Größe an, der regula fidei Konkurrenz zu machen und zu beanspruchen, daß sie als zweite Quelle für die Lehren der christlichen Religion neben der regula fidei zu gelten habe: das Neue Testament. Will man aber wissen, was das alte echte Christentum ist, so muß man auch heute noch die regula fidei befragen. Sie ist nach wie vor der Inbegriff des echten Christentums.

3.

Als das Neue Testament seit 325 neben die regula treten wollte, hatte es schon eine längere Geschichte hinter sich. Drei Stadien sind überhaupt in seiner Geschichte zu unterscheiden: die Entstehung der einzelnen Schriften für sich, ihre Zusammenfassung zu einem Ganzen und endlich die Geltung und Wirkung des Ganzen. Für alle drei Perioden ist Lessing zu wichtigen Resultaten gekommen.

1. Von den einzelnen Schriften hat er besonders die Evangelien ins Auge gefaßt [2]). Wir haben oben schon gesehen, daß er das Johannesevangelium den synoptischen Evangelien als das dogmatisch korrekte und siegreiche gegenüberstellt.

---

[1]) H. XVI, 217.

[2]) Hypothese über die Evangelisten, als bloß menschliche Geschichtschreiber betrachtet, H. XVII, 112—134.

Die drei älteren Evangelien leitet Lessing alle aus einer gemeinsamen Quelle ab, dem Nazarener-Evangelium. Dies wiederum geht auf die denkbar beste Quelle zurück, die es nur geben kann, auf die mündliche Erzählung der Augen- und Ohrenzeugen. Mit der Zeit entstand das Bedürfnis, schriftlich zu fixieren, was man von Jesus wußte. Einer fing mit dem Aufschreiben an; andere fügten hinzu, was sie beizusteuern wußten, alles in syrisch-chaldäischer (wir würden sagen: in aramäischer) Sprache. Was dabei herauskam, war — das älteste Evangelium. Die Art seiner Entstehung brachte es mit sich, daß es keinen festen Text hatte, sondern daß jeder sich bei jeder neuen Abschrift für berechtigt hielt, Zusätze, Streichungen oder Veränderungen daran vorzunehmen.

Als griechisch-sprechende Christen in die Gemeinde aufgenommen wurden und deren Zahl schnell wuchs, wurde es nötig, für sie die Nachrichten von Jesus ins Griechische zu übersetzen. Matthäus war es, der sich dies Verdienst erwarb; doch übersetzte er nicht wörtlich, sondern ließ aus bestimmten Gründen mancherlei Einzelheiten aus. Denn manches erschien ihm ohne praktischen Wert, manches nicht richtig verstanden und manches, wie alles vor Jesu öffentlichem Auftreten, gleichgültig. Matthäus war der Bahnbrecher auf diesem Wege, und er erhielt bald Nachfolger. Lukas suchte dem einigermaßen chaotischen Urevangelium eine bessere Ordnung zu geben und nahm dessen Stoff vollständiger in seine Übersetzung auf, als es Matthäus getan hatte; und Markus machte aus einem minder vollständigen Exemplar des Originals einen kürzenden Auszug. So erklärt sich Verwandtschaft wie Verschiedenheit der drei Evangelien aufs einfachste: „Matthäus, Markus, Lukas sind nichts als verschiedene und nicht verschiedene Übersetzungen der sogenannten hebräischen Urkunde des Matthäus, die jeder machte, so gut er konnte“ (§ 50).

Aber auch diese drei Evangelien hatten den reichen Stoff des Urevangeliums noch nicht erschöpft; so fühlten sich immer wieder neue Übersetzer gelockt, neue Bearbeitungen herzustellen. Auch diese anderen Ableger sind also Schößlinge derselben Wurzel.

Wenn diese Evangelien später verworfen wurden und infolgedessen verloren gingen, so liegt das nicht an der Unzuverlässigkeit des Stoffs, den sie mitteilten — er war ebenso zuverlässig oder unzuverlässig wie der Stoff der später kanonisierten Evangelien —, es liegt vielmehr an einem andern Umstand. Lessing sagt, ihre Verfasser seien „minder zuverlässig" gewesen (§ 44); zuverlässig nämlich im Sinn der sich bildenden Kirche. Sie verstanden es nicht, eine dogmatisch einwandfreie Auswahl zu treffen, weil ihnen die regula fidei fehlte; oder wenn sie ihnen bekannt war, so richteten sie sich nicht genug darnach.

Lessing meint also: das Urevangelium selbst sei die Quelle für alle ihre Ketzereien gewesen; ja, auch in den kanonisierten Evangelien stecke zum mindesten noch die Ketzerei des Ebionitismus. Auf diese Weise konnte aber das „Christentum" nie Eingang bei den Heiden finden.

Da trat Johannes ins Mittel und schrieb sein Evangelium. Er tat es mit der klaren Absicht, dem ebionitischen Christentum, das in allen bisherigen Evangelien zu Worte kam, den Geraus zu machen. Daher der prinzipielle zu allen Zeiten gefühlte Unterschied zwischen dem Johanneischen und den synoptischen Evangelien, welcher ist der Unterschied zwischen dem Evangelium des Geistes und dem des Fleisches. Daher auch der Sieg des Johannesevangeliums, dessen Lehre geradezu als das Christentum gilt.

Problematisch bleibt bei dieser Sachlage nur noch, warum denn nicht das Johannesevangelium allein kanonisiert wurde. Und es bleibt zu fragen: wie kam das im Grunde ketzerische Matthäusevangelium, wie kamen die beiden andern ihm so nahe verwandten Evangelien in den Kanon?

Darauf ist zu antworten: die Geschichte ließ sich doch nicht ganz vom Dogma kommandieren. Das Matthäusevangelium war nun einmal da. Es ging auf jene alte Quelle zurück, und der Irrtum, der bald auftauchte, daß Matthäus jenes alte Werk sogar selbst verfaßt habe, konnte den Nimbus des griechischen Matthäus nur erhöhen. Daß diese erste Übersetzung einem allgemeinen Bedürfnis entsprach und sich daher schnell verbreitete, daß sie

eine wirklich tüchtige Arbeit war, weil Matthäus sie „mit allem dem Fleiße, mit aller der Vorsicht gemacht hatte, deren ein solches Unternehmen würdig war" (§ 33), trug mit dazu bei, seine Autorität fest zu begründen. Als das Johannesevangelium ihm den Rang streitig machte, war die Unterdrückung eines so angesehenen Evangeliums nicht mehr möglich. Beide Evangelien, das ketzerische und das dogmatisch korrekte, kamen nebeneinander in den Kanon. Gleichwohl aber hatte das Johannesevangelium gesiegt; man las nämlich das Matthäusevangelium fortan mit der Johanneischen Brille und machte es auf diese Weise dogmatisch korrekt[1]).

Wie Lessing die andere Schwierigkeit löste, daß zwei dem Matthäusevangelium so nah verwandte Schriften wie die Evangelien des Markus und Lukas, die gleichfalls aus ebionitischer Quelle stammen, in den Kanon aufgenommen wurden, können wir nicht mit voller Sicherheit sagen. Denn Lessing hat seine Gedanken hierüber nicht mehr vollständig dem Papier anvertraut, vielleicht auch nicht mehr zur Klarheit bringen können. Das Hauptergebnis teilt er noch mit: sie seien beibehalten worden, „weil sie in vielen Stücken die Kluft füllten, die zwischen dem Matthäus und Johannes liegt" (§ 66). Dann aber bricht das Fragment, nach dem Lessing kaum angefangen hat, die Sache im Detail auseinanderzusetzen, mit § 68 ab. Das ist um so bedauernswerter, als Lessing hier sich über die Bedeutung hätte äußern müssen, die er dem Petrus und besonders dem Paulus für die Geschichte des Christentums zuschreibt.

Markus, das erfahren wir noch, sei ein Schüler des Petrus, und Lukas ein Schüler des Paulus gewesen. Wenn beide die Kluft ausfüllen, die zwischen dem Matthäus und Johannes liegt, so

---

[1]) Vgl. die ähnliche Auseinandersetzung H. XVII, 209: „Kurz, aus dem Vorhergehenden ist klar, daß Irenäus schlechterdings von keiner Trennung der Tradition und Schrift weiß, sondern ihm vielmehr Schrift so gut als keine Schrift ist, wenn sie nicht nach der Tradition [d. h. der regula fidei] verstanden wird". So wird das Matthäusevangelium nachträglich dadurch zur Schrift, daß man es nach der Tradition, d. h. nach der herrschenden Kirchenlehre (die man hineinlas) verstand.

kann das nur heißen, daß beide nicht mehr so rein ebionitisch denken wie Matthäus, aber noch nicht so korrekt dogmatisch wie Johannes, daß der Übergang vom Ebionitismus der Urgemeinde zur „christlichen Religion" sich nicht durch einen jähen Sprung, sondern durch Entwicklung vollzogen habe. Inwiefern aber Markus und besonders Paulus den Übergang zur „christlichen Religion" bilden, ist nicht mehr zu ersehen.

Hier lag für Lessing auch tatsächlich eine innere Schwierigkeit vor, die vielleicht die Ursache geworden ist, daß er seine Arbeit nicht vollendete: Paulus wird bei ihm bloß Übergangserscheinung, kein Mann von eigener prinzipieller Bedeutung. So richtig auch der Gegensatz von Juden- und Heidenchristentum aufgefaßt ist, so sehr ist doch übersehen, daß der Jude Paulus der Begründer eben dieses Heidenchristentums ist. Und das liegt wieder daran, daß die christliche Lehrbildung, so weit wir nach den Fragmenten urteilen können, nur auf die Einwirkung des Heidentums (Gottheit Christi), nicht aber auf genuin christliche Motive, die von innen her wirken (und sich vielleicht nur heidnischer Ausdrucksformen bedienen), zurückgeführt wird. Die ganze Lehrbildung des Christentums wird, wie das im 18. Jahrhundert üblich war, unter der falschen Alternative „Gott oder Mensch?" betrachtet. In Wirklichkeit aber hat die Kirche nie gelehrt, daß Christus Gott sei, noch geleugnet, daß er Mensch sei, sondern verkündet, daß er Gott und Mensch in einer Person, Gottmensch, sei. Die tiefe Vernunft dieser paradoxen Begriffsbildung hat Lessing nicht geahnt.

Versagt also Lessing in der Frage des Verhältnisses von Paulus und Johannes, das ist in der Frage der Entstehung des christlichen Lehrbegriffs, so hat er in der Frage der ältesten Gemeinde und der Entstehung der Evangelien doch mit erstaunlicher Sicherheit das prinzipiell Richtige getroffen. Den ersten Schritt hat er getan, den zweiten andern überlassen. Dies diem docet.

Von den übrigen Schriften des Neuen Testaments, die er selbstverständlich für rein natürlich entstanden hält, hat Lessing nur noch die Offenbarung Johannis [1]) einer kritischen Prüfung

---

[1]) Historische Einleitung in die Offenbarung Johannis, H. XVII. 243–247.

unterzogen, aber im engsten Zusammenhang mit der Kritik der Kanonbildung.

2. Wie die einzelnen Schriften des Neuen Testaments lediglich durch Menschen hervorgebracht sind, so steht Lessing dasselbe von ihrer Sammlung von vornherein fest. Und genau genommen, kann man gar nicht von einer „Sammlung“ sprechen, sofern das einen bewußten Willen, der die Sammlung zuwege gebracht hätte, voraussetzte, sondern nur von einem Zusammenwachsen der betreffenden Schriften zum Kanon. „Da war weder Concilium noch Papst, noch höchste Gewalt, die den Kanon der heiligen Schriften feststellte. Es war das bloße Werk der Zeit“ (§ 1). Lange war das Ansehen vieler Schriften umstritten; die einen erkannten sie als kanonisch an, die andern verwarfen sie. „Mit Hilfe der Zeit“ löste sich schließlich der Streit.

Ein besonders augenfälliger „Beweis dafür, wie planlos sich der Kanon des Neuen Testaments gebildet“ habe, ist nach Lessing die Aufnahme der Offenbarung Johannis. Sie sei nämlich von einem Ketzer, wahrscheinlich dem jüdischen Gnostiker Kerinth, verfaßt und nur dadurch, daß Justin der Märtyrer sie irrtümlich für ein Werk des Johannes gehalten habe, in den Kanon hineingekommen.

Daß dies der Satz ist, den Lessing in seiner unvollendeten Studie über die Offenbarung beweisen wollte, läßt sich mit voller Sicherheit erkennen [1]: Kerinth glaubte an das weltliche tausendjährige Reich, an eine Meinung also, die aus jüdischen Kreisen

[1]) Lessing wandelt hier in Semlers Spuren. Vgl. die beiden Schriften: Christliche freie Untersuchung über die so genannte Offenbarung Johannis, aus der nachgelassenen Handschrift eines fränkischen Gelehrten [Oeder] herausgegeben. Mit eigenen Anmerkungen von D. Joh. Salomo Semler, Halle 1769; und D. Joh. Salomo Semlers Abhandlung von freier Untersuchung des Canon; nebst Antwort auf die tübingische Verteidigung der Apocalypsis. I. Teil. Zweite vermehrte Auflage, Halle 1776, S. 173 bis 315; in Wirklichkeit bis Seite 369; von S. 360 an wird nämlich infolge eines Druckfehlers, Umstellung der beiden letzten Zahlen: 306, falsch gezählt. Angehängt ist S. 315—333, nach richtiger Zählung S. 369—387, eine Polemik gegen Goezes Schrift „Eine Probe von der Art, wie der Herr D. Semler seine Zeugen anzuführen pflegt“.

stammt; dies tausendjährige Reich wird nun in der Offenbarung Johannis gelehrt, und deshalb berief sich Kerinth mit Vorliebe auf sie. Auch Justin der Märtyrer glaubte an das tausendjährige Reich; auch er berief sich gern auf die Offenbarung Johannis, und er ist der erste Kirchenlehrer, der sie ausdrücklich als ein Werk des Apostels Johannes bezeichnet hat. Vermutlich ist ihm, der „ein sehr eifriger Antiquar" war, so können wir Lessings Gedanken erraten, eine Schrift Kerinths in die Hände gefallen, in der die Offenbarung dem Johannes beigelegt war. Auf diese Fälschung, die nur den Zweck haben konnte, dem Machwerk Kerinths größere Autorität zu verleihen, wäre dann Justin hereingefallen. So ist es gekommen, daß eine „offenbar untergeschobene Schrift zu den kanonischen Büchern zählt" und nun als vom heiligen Geist diktiert gilt.

Über den Termin der Sammlung hat Lessing sich nicht näher geäußert. Nur nach der negativen Seite hin erfahren wir, daß sich in den Kirchenvätern der ersten zwei Jahrhunderte „schlechterdings keine Spur von irgendeiner Sammlung neutestamentlicher Schriften" findet [1]). Bei dieser Art der Entstehung sowohl wie der „Sammlung" ist es selbstverständlich, daß die neutestamentlichen Schriften erst ganz allmählich in denselben Rang einrückten, den die alttestamentlichen bereits hatten: den Rang der Göttlichkeit [2]).

3. Damit sind wir zu der Geltung des neutestamentlichen Kanons gekommen. In dieser Frage ist Lessing zu Resultaten gelangt, die der altlutherischen Auffassung von der unbedingten Autorität der Schrift direkt ins Gesicht schlagen [3]).

Höchste Autorität nämlich, das sahen wir schon, war in der alten Kirche stets die regula fidei, und zwar so sehr, daß auch die Schriften des Neuen Testaments sich erst an der regula

---

[1]) Gegen eine Stelle aus Laß, H. XVII, 192.

[2]) These aus der Kirchengeschichte § 27, 28, H. XVII, 239.

[3]) Ob die Bibel von dem gemeinen Manne zu lesen, H. XVII, 145 bis 160; Bibliolatrie Nr. 1, H. XVII, 162 f; Bibliolatrie Nr. 2, H. XVII, 164—169; Wiclef H. XVII, 101.

fidei legitimieren mußten. Die Schrift galt nicht als Quelle der christlichen Religion und ihrer Lehren.

Die neutestamentlichen Schriften hatten im Prinzip keine andere Stellung inne als die Schriften etwa der Kirchenlehrer des zweiten Jahrhunderts[1]: man führte sie an zur Bestätigung und Erläuterung der christlichen Lehren; Beweiskraft hatte nur die regula fidei. Höchstens galten die neutestamentlichen allmählich für die besten kirchlichen Schriften, als primi inter pares. Aber die regula fidei beherrschte alles.

Als die neutestamentlichen Schriften — zunächst noch als Einzelschriften — anfingen häufiger zu werden, wurden sie daher doch nicht „allgemein gänge und gebe bei den Christen", sondern die berufenen Hüter der Lehre, die Bischöfe und Presbyter, hatten sie in Verwahrung; an sie mußte sich wenden, wer von den gewöhnlichen Christen in der Schrift lesen wollte. Es war das eine kluge Maßregel der Kirchenregierung, um zu verhindern, daß jemand die Schrift „nach eigenem Gutdünken" lesen möchte; die Kleriker hatten es immer gleich in der Hand, „ihre mündliche Erklärung" beizufügen[2]). Mit andern Worten: damit aus der Bibel nicht Ketzereien in die Gemeinde kommen, darf sie nur durch die Brille der regula fidei gelesen werden. Die Bibel ist für den Christen entbehrlich.

Diese sorgfältige Behütung der neutestamentlichen Schriften brachte es mit sich, daß nur ganz selten eine von ihnen einem Heiden in die Hände fiel; und sie ist auch der Grund dafür, daß in den Christenverfolgungen, noch unter Diocletian, die Auslieferung der heiligen Schriften nur von den Klerikern gefordert wurde. Die Heiden wußten eben, wer sie in Verwahrung hatte.

Zu einer etwas höheren Geltung gelangt die Bibel erst in der zweiten Periode der alten Kirchengeschichte, die mit dem Konzil von Nicäa (im Jahre 325) beginnt, und zwar durch den Einfluß der Ketzer. Die Arianer nämlich waren die ersten,

---

[1]) Barnabas z. B. hält sich für ebenso „inspiriert" wie den Apostel Paulus, d. h. er schreibt ihm keine besondere Dignität zu.

[2]) H. XVII, 177 f.

welche den Grundsatz aufstellten, daß die Wahrheiten der christlichen Religion allein aus der Bibel zu beweisen seien [1]). Zwar wurde ihr Grundsatz von der Kirche nicht anerkannt, zwar wurden sie lediglich auf Grund der regula fidei widerlegt, aber ihr Beispiel wirkte doch insofern nach, als es seitdem zugelassen wird, die Wahrheiten der christlichen Religion auch aus der Schrift zu beweisen. So wird das Ansehen der Bibel nicht unbedeutend gehoben; da aber nur solche Lehren aus der Schrift bewiesen werden dürfen, die mit der regula fidei übereinstimmen, so bleibt die regula fidei faktisch doch die höhere Autorität. Die höchste Autorität ist die Kirche, welche bestimmt, was mit der regula fidei übereinstimmt und was demgemäß in der Schrift stehen und was nicht in ihr stehen darf.

Auch als gegen Ausgang des Mittelalters die Bibel in mehrere Landessprachen übersetzt wurde, bedeutete das keinen Bruch mit dem katholischen Kirchenprinzip. Denn diese Übertragungen waren nur für den engeren Kreis der Gelehrten, für die Männer vom Fach bestimmt; für den gemeinen Mann galt die Lektüre der Schrift in der Landessprache nach wie vor als gefährlich.

Erst mit Luther trat eine neue Epoche in der Geschichte der Bibel ein. Er vollendete die von den Arianern begonnene Bewegung und erhob die Bibel zur alleinigen Quelle der Wahrheiten der christlichen Religion. Sein Prinzip hatte eine zwiefache Wirkung. Zunächst: er gab die Bibel auch dem gemeinen Mann in die Hand. Da es aber auf der Überzeugung beruhte, daß die Heilige Schrift göttlich, ja daß sie Gott selbst sei, so mußte Luther dazu geführt werden, ihr göttliche Verehrung zu erweisen. Er war es, der die Bibliolatrie zur Idololatrie, zum Götzendienst steigerte. Seine Anhänger taten es ihm nach, ja übertrafen ihn womöglich noch, indem sie die Inspirationslehre dahin ausbildeten, daß auch die Vokale des Alten Testaments, die erst einige Jahrhunderte nach Christus von jüdischen Gelehrten zu den hebräischen Konsonanten hinzugefügt worden sind, inspiriert seien [2]). Und Lessing beklagt es, daß es noch im

[1]) Der nötigen Antwort erste Folge, H. XVI, 221; vgl. H. XVII, 226

[2]) Das Buxtorfische System der Inspiration, H. XVII, 137.

18. Jahrhundert Leute gebe, die in diesem Aberglauben verharrten [1]).

Seine Aufgabe sieht er darin, mit den Waffen der Wissenschaft diesen Aberglauben, der ihm in Goezes Person verkörpert entgegentrat, zu bekämpfen.

4.

1. Eine Fülle fruchtbarer und fruchtbarster Gedanken steckt in diesen Forschungen Lessings zur Geschichte des Christentums. Es ist ewig schade, daß Lessing sie nicht mehr zum Abschluß gebracht hat, daß sie infolgedessen auf Mit- und Nachwelt nicht die Wirkung ausgeübt haben, die ihnen sonst beschieden gewesen wäre. Und wie viel wertvoller wären diese Werke, in denen er seine Resultate thetisch darlegte, geworden als seine taktisch-polemischen Schriften, die sich an die so unglücklich eingefädelte Veröffentlichung der Fragmente knüpfen. Nicht daß der Widerspruch ausgeblieben wäre. Im Gegenteil! Aber es hätte sich doch kaum eine so fragwürdige „Katzbalgerei“ entwickeln können, wie wir sie jetzt mit in Kauf nehmen müssen. Vielleicht besteht sogar — es wäre das eine gewisse Nemesis des Schicksals — ein Zusammenhang zwischen dieser Polemik und der Unabgeschlossenheit seiner Forschungen. Die polemische Schriftstellerei raubte ihm viel Zeit und Kraft, und sie machte ihm die Veröffentlichung der begonnenen Studien fast unmöglich. Das Publikum war durch den Goezestreit nachgerade in eine Verfassung gekommen, in der es zu einer unbefangenen Aufnahme derselben kaum mehr fähig gewesen wäre. Seit dem theologischen Feldzug hatte Lessing die Fühlung mit dem Publikum verloren. Eisiges Schweigen lagerte um ihn [2]). Deutschland verstand seinen besten Schriftsteller nicht mehr, er war ihm zum Rätsel geworden.

[1]) H, XVII, 164 f.

[2]) Vgl. die ergreifende Klage Lessings, vielleicht die einzige Klage über schriftstellerische Mißerfolge während seines ganzen Lebens, in seinem letzten Brief an Mendelssohn, 19. XII. 1780: „Aber die Kälte, mit der die Welt gewissen Leuten zu bezeugen pflegt, daß sie ihr auch gar nichts recht machen, ist, wenn nicht tötend, doch erstarrend“.

2. Doch welches auch immer der Grund für den fragmentarischen Charakter dieser Forschungen sein mag, auch bei ihnen kann man nur, wie bei seinen im ersten Ansatz steckengebliebenen Breslauer Studien, die entschlossen zufassende Sicherheit bewundern, mit der sein kritischer Genius aus dem Wust der Überlieferung das Wesentliche herausgriff, das als brauchbares Material zum Aufbau einer rein menschlichen, d. h. einer wirklichen Geschichte des Christentums dienen kann. In vielen Fragen hat Lessing sofort das prinzipiell Richtige gefunden, das auch richtig bleibt, wenn das Detail sich ändert; es handelt sich besonders um folgende Punkte:

1. Jesus von Nazareth war kein Christ im Sinne der Kirchenlehre.
2. Die älteste Gemeinde dachte über ihn ebionitisch, war also vom Standpunkt der Kirchenlehre aus ketzerisch.
3. Gleichwohl hat diese Gemeinde die außerordentliche Bedeutung für die Kirche, daß alle echte Überlieferung von Jesus allein aus ihr stammt.
4. Daher finden sich Spuren — und mehr als Spuren — davon, daß Jesus bloßer Mensch war, auch in den aus dieser Quelle stammenden kanonischen Schriften.
5. Es sind das die drei synoptischen Evangelien, die alle — in verschiedener Weise — aus der Überlieferung der Urgemeinde schöpften.
6. Zu ihnen steht das dogmatisch-korrekte Johannesevangelium in bewußtem Gegensatz.
7. Höchste Autorität für die Christen ist (von welchem Zeitpunkt an, bleibt zweifelhaft) die regula fidei.
8. Aus ihr allein, nicht aus neutestamentlichen Schriften, wird der Beweis für die Wahrheit der christlichen Lehre geführt.
9. Bei der Entstehung der einzelnen Schriften wie bei ihrem allmählichen Zusammenwachsen zum Kanon ist es ganz natürlich zugegangen.
10. Die Steigerung des Ansehens des Neuen Testaments ist tatsächlich von Ketzern herbeigeführt, denen die katholische Kirche erst folgte (besonders von dem Gnostiker Marcion, der den ersten neutestamentlichen Kanon aufstellte, dann auch von den

Arianern, die sich für ihre Lehren auf das Neue Testament beriefen).

11. Es ist falsch anzunehmen, daß die Bibel dieselbe ausschließliche Hochschätzung, welche ihr im Luthertum erwiesen wird, schon von Anfang an genossen habe.
12. Luther hat nicht, wie er meinte, in diesem Punkt das alte Christentum erneuert, sondern ein neues Prinzip eingeführt.
13. Die Bibliolatrie der Lutheraner führt notwendig zum Götzendienst der Bibel.

Alle diese Sätze sind von der mühsam nachhumpelnden historisch-kritischen Forschung der Folgezeit bestätigt und im einzelnen näher präzisiert worden.

Soweit diese Geschichtsauffassung sich entfernt von der korrekten lutherischen Kirchenlehre, so sehr steht sie auch in Widerspruch zu der katholischen Auffassung. Gelegentliche Verbeugungen vor der katholischen Kirche[1]) haben nur taktischen Wert.

3. Auch für seine Forschungen zur Geschichte des Christentums hat Lessing viel Detail von andern Forschern übernommen oder verwertet. Zwei Männer sind hier als die wichtigsten herauszuheben: Johann Salomo Semler für die Geschichte des Kanons

---

[1]) H. XVII, 220 f. Allerdings hat Lessing, da er wie alle historischen Größen so auch die katholische Kirche aus ihren eigenen Voraussetzungen heraus erfaßt, einen sicheren Blick dafür, was innerhalb des Katholizismus möglich ist und was seinem Wesen widerspricht. Daher begrüßte er die vielfach als Anbruch einer neuen Zeit mit Jubel aufgenommenen Bestrebungen zur Schaffung einer deutsch-katholischen Staatskirche durchaus nicht freudig, zudem mochte es ihm scheinen, als widersprächen sie auch der gesunden Vernunft. Vgl. darüber F. H. Jacobi, Etwas das Lessing gesagt hat. Ein Commentar zu den Reisen der Päpste nebst Betrachtungen von einem Dritten, 1782, Seite 11: „Dieses hört ich Lessing sagen: Es wäre unverschämte Schmeichelei gegen die Fürsten, was Febronius und was die Anhänger des Febronius behaupteten; denn alle ihre Gründe gegen die Rechte des Papstes wären entweder keine Gründe oder sie gälten doppelt und dreifach gegen die Fürsten selbst. Begreifen könne dies ein jeder; und daß es noch keiner öffentlich gesagt hätte mit aller Bündigkeit und Schärfe, die ein solcher Gegenstand gelitten und verdient, unter so vielen, die den dringendsten Beruf dazu gehabt: dies wäre seltsam genug und ein äußerst schlimmes Zeichen."

und des ältesten Christentums, Georg Calixt (gestorben 1656) für die Ausgrabung der regula fidei. Aber beide Male hat Lessing deren Ergebnisse in einem ganz neuen Sinne, der sein Eigentum ist, verwertet. Von Calixt[1]) stammt die Scheidung des Wesentlichen und Unwesentlichen im Christentum. Mit diesem Gesichtspunkt glaubte er dem Christentum einen wichtigen Dienst zu leisten; daraus ergab sich für ihn die Konzentration des Christentums auf die zur Seligkeit notwendigen Glaubenslehren; diese fand er der Zeit nach im consensus quinquesaecularis, dem Inhalt nach in dem sogenannten Symbolum Apostolicum. Ganz analog sieht nun Lessing den Inbegriff des Christentums in der regula fidei, welche als einstimmige Lehre der alten Kirche der vier ersten Jahrhunderte (bis zum Konzil von Nicäa 325) als authentische Interpretation dessen, was Christentum sei, zu gelten habe; dabei nimmt er nur eine geringe Modifikation mit der Lehre vom consensus quinquesaecularis vor. Aber während Calixt in dem consensus seinen eigenen Glauben ausgesprochen fand und seine Theorie in den Dienst des Christentums, auch des lutherischen, stellte, ist die Proklamierung der regula fidei zum Inbegriff des Christentums von Lessing nur historisch gemeint und die regula fidei soll ihm dienen zur Entwertung des christlichen Lehrsystems.

Ähnlich ist Lessings Verhältnis zu Semler. Dessen schwerfällige Forschungen, die dazu dienen sollten, die Autorität der

[1]) Während der theologischen Streitigkeiten hat sich Lessing m. W. niemals — weder in den veröffentlichten Schriften noch in den Fragmenten — auf Calixt berufen. Aber daß er seine Schriften kannte und benutzte, ist mehr als wahrscheinlich: der eine sah in der Lehre der fünf, der andere in der Lehre der vier ersten Jahrhunderte (nachher eingeschränkt auf die Zeit bis 325) den Inbegriff des Christentums; beide trieben eifrig Kirchenväterstudien. Die Werke dieses berühmtesten Theologen, der unter dem Szepter der Braunschweiger Welfen in dem benachbarten Helmstedt gelehrt hatte, waren natürlich auf der Wolfenbüttler Bibliothek. Und der Bücherkenner Lessing sollte sich diesen stillen Bundesgenossen haben entgehen lassen? Es lohnte sich wohl, in einer Sonderuntersuchung diesen Beziehungen nachzugehen. — Erwähnt ist Calixt, soviel ich sehe, von Lessing nur in seiner jugendlichen „Rettung des Inepti Religiosi", H. XIV, 63.

Schrift einzuschränken, d. h. dem Historischen darin die Autorität zu nehmen, dem Praktischen darin die Autorität zu belassen, benutzt Lessing, um die Autorität der Schrift gänzlich zu entwurzeln.

In beiden Fällen ist das, was er unter Verwertung des Materials seiner Vorgänger schafft, etwas Neues. Dazu befähigte ihn vor allem seine tiefe philosophische Begabung, die sowohl Calixt als auch Semler fehlte.

Damit treten wir in einen neuen Kreis von Fragen ein, welche die Philosophie Lessings betreffen. Sie konzentrieren sich um die Alternative: Leibniz oder Spinoza?

III. Gottesbegriff.

1.

Die Frage ist also: Wer beherrscht Lessings philosophisches Denken? Leibniz oder Spinoza?

Niemand würde, wenn uns nur die Äußerungen Lessings in seinen Werken und Briefen überliefert wären, daran denken, daß er, der Dichter des „Nathan", Pantheist gewesen sein könne. Nachdem aber Friedrich Heinrich Jacobi unter Berufung auf sein Gespräch mit Lessing diese Behauptung aufgestellt hat, ist es unmöglich, bei der Erörterung von Lessings Philosophie, die im Zusammenhang unserer Darstellung wesentlich die Frage nach seinem Gottesbegriff ist, der Frage nach seinem angeblichen Pantheismus aus dem Wege zu gehen.

1. Zunächst ein Wort über die Stellung dieses Jacobi zu den beiden Männern, die er in so enge Verbindung gebracht hat: zu Lessing und Spinoza.

Jacobi gehört bekanntlich nicht zu den älteren Freunden Lessings, der ihm an Lebensalter um 14 Jahre voraus war. Erst seit dem Besuch, den Jacobi im Jahre 1780 bei dem auf der Höhe seines Ruhmes stehenden Schriftsteller machte, datiert ihre Freundschaft — wenn es überhaupt gestattet ist, dies Wort auf das Verhältnis der beiden so völlig verschiedenen Männer anzuwenden. Vorher wußte Jacobi von Lessings Gedanken nicht

mehr, als jeder aus dessen gedruckt vorliegenden Schriften entnehmen konnte. Er hatte sich redlich Mühe gegeben, sich daraus ein Bild von Lessings Gedankenwelt zusammenzusetzen, aber es war ihm nicht gelungen: „Ich suchte vergebens“, so hat er in dem Spinoza-Streit offen bekannt[1]), „was mir über Lessings eigentliches System einen befriedigenden Aufschluß hätte geben können“. Dies Nicht-Verstehen ehrt den Mann; von den übrigen Zeitgenossen hat, soviel wir sehen können, auch keiner Lessings „System“ verstanden. Jacobi war ihnen nur darin voraus, daß er sich seines Nichtwissens wenigstens bewußt war. Er war tatsächlich der erste, welcher einen Anlauf nahm, Lessing wirklich zu verstehen — eben in jenem berühmten Gespräch. Das erste Verständnis aber ist meistens ein Mißverständnis. Das muß man Jacobi zugute halten.

Höchst eigentümlich ist Jacobis Stellung zu Spinoza, sowohl historisch als sachlich. Historisch hat er in der rein objektiven Wertschätzung dieses vielgeschmähten Denkers einen Vorläufer — Moses Mendelssohn, dem er seine letzten Lebenstage später mit Spinoza verbittern sollte. Mendelssohn hatte als erster, weil er die Wahrheiten nicht „nach einer gewissen Genealogie“ beurteilte, die Unbefangenheit des Geistes, Spinoza mit hoher Achtung zu behandeln[2]); und Jacobi setzt hierin nur das ihm bekannte Werk Mendelssohns fort, dabei auch Irrtümer Mendelssohns übernehmend (die Zurückführung Leibnizens, besonders seiner harmonia praestabilita auf Spinoza).

Während aber Mendelssohn der Sache nach Spinoza glatt ablehnte, war Jacobis Stellung zu ihm zwiespältig. Es ist derselbe Zwiespalt, der sein ganzes Leben durchzieht, daß er nämlich „ein Heide mit dem Verstande, ein Christ mit dem Gemüt“ war. „Ein Heide mit dem Verstand“ ist aber nur eine euphemistische Umschreibung des wahren Tatbestandes: mit dem

---

[1]) Neudruck, S. 291 [=Jacobis Spinoza-Büchlein nebst Replik und Duplik, herausgegeben von Mauthner, München 1912].

[2]) Mendelssohn, Philosophische Gespräche, 1755; bes. im zweiten, aber auch schon im ersten Gespräch.

Verstand ein Atheist[1]). Denn dies ist ja die Grundmeinung Jacobis, daß alle Wissenschaft konsequent zum Atheismus führe. Und nur weil er den Spinozismus für identisch mit dem Atheismus hält, sieht er in dem System Spinozas die einzig wahre wissenschaftliche Philosophie.

Wenn nun wenige Jahre nach Lessings Tode Jacobi auftrat und erklärte, Lessing habe sich ihm gegenüber zum Spinozismus bekannt, so hieß das nichts anderes als: Lessing sei Atheist gewesen. Das ist nicht etwa bloß von Mendelssohn so verstanden worden, es war von Jacobi auch so gemeint.

Was den Streit aber so verworren und unerquicklich macht, ist dies, daß Jacobi mit seiner „Enthülllung" noch andere Zwecke verfolgte als den, Lessing in seiner wahren Gestalt (oder was er dafür hielt) zu zeigen. Sachlich wollte er zugleich einen Stoß gegen alle demonstrierende Philosophie führen, und persönlich wollte er Moses Mendelssohn von dem Platz zur Rechten Lessings herabstoßen, um dann — vor den Augen von ganz Deutschland — sich selbst auf den verwaisten Stuhl zu setzen. Wir haben es hier nur mit dem ersten der drei Motive zu tun und haben uns nur mit dem zu beschäftigen, was Jacobi über Lessings Bekenntnis gesagt hat.

2. Jacobi also hat mit der Miene des Wissenden und dem Stolz des Vertrauten, der sich das Vertrauen des Meisters dadurch erworben habe, daß er allein von allen Freunden ihn verstand, der staunenden Mitwelt enthüllt, Lessing habe sich „blank und bar" zum Spinozismus bekannt. Der Sachverhalt scheint darnach sehr klar zu sein. In Wirklichkeit sind aber nicht einmal die Angaben Jacobis klar; es ist tatsächlich schwer, präzise zu sagen, was Jacobi eigentlich in seinen beiden Schriften (1785 und 1786) über Lessings Glauben mitgeteilt hat. Er enthüllt zwar, daß Lessing Spinozist, Pantheist, Atheist, Fatalist gewesen sei, Lessings Akzeptierung von Prometheus' praktischer Gott-Losigkeit ist ihm

[1]) „Daß der Verfasser das Wort vermied, sich hinter eine Synonymie versteckte, ist ein auch sonst kenntlicher Zug der ihm eigenen Lehrweisheit", sagt Schelling, S. 36, bei einer ähnlichen Gelegenheit (Fatalismus statt Atheismus).

besonders „widrig“ [1]); aber eine „Anklage“ gegen ihn will er nicht erhoben haben, ja der „fromme Atheismus“ eines Spinoza und Lessing [2]) ist ihm unendlich viel lieber als der selbstsüchtige Deismus Mendelssohns und der Aufklärer; denn dieser Atheismus predige als tiefste Wahrheit die Ergebenheit in Gott. Also Lessing ein gottergebener Gottesleugner?? — Man sieht, sehr klar ist das nicht.

Andererseits ist das Gespräch so glatt und gewandt, so — man möchte sagen — echt Jacobisch wiedergegeben, daß es unmöglich scheint, einen Ansatzpunkt zu finden, von dem aus man in das Innere eindringen und Jacobi kritisch präzisieren und korrigieren könnte. Denn in diesem Dilemma befindet sich die Wissenschaft Jacobi gegenüber allerdings: sie muß seine Wiedergabe des Gesprächs im ganzen als authentisch anerkennen, sie muß aber sein Hauptresultat, Lessings blanken Spinozismus, ablehnen.

Das *δός μοι ποῦ στῶ* findet die Wissenschaft nun in der Eigenart Jacobis, die von ihm auf die Reproduktion des Gesprächs übergeflossen ist. Jacobi nämlich, welcher Spinozismus, Pantheismus, Atheismus, Fatalismus, Leibniz-Wolffsche Philosophie, ja schließlich jedes philosophische Demonstrieren auf eine Linie setzt, verwischt alle begrifflichen Unterschiede. Wir müssen also, um den Sinn der Worte Lessings zu erfassen, die begrifflichen Distinktionen, die Jacobi außer acht gelassen hat, wiederherstellen; und dies um so mehr, als Lessing selbst, bei all seiner Fähigkeit, auf fremde Gedanken einzugehen, sich ihnen wohl auch zu akkommodieren, ein Denker von großer begrifflicher Klarheit war. Unser Verfahren besteht also darin, daß wir die von Jacobi verwischten Unterschiede der Begriffe wieder zur Geltung bringen; dann muß, wenn überhaupt, der Jacobische Nebel vor dem Licht Lessingscher Klarheit verschwinden.

Dabei ist noch ein sekundäres Moment zu berücksichtigen: fast immer führt Jacobi das Wort. Das kommt nicht bloß daher,

[1]) Neudruck, S. 253.
[2]) Neudruck, S. 299.

daß Jacobi seine eigenen Ausführungen besser behalten hat, als die Lessings, es muß auch in Wirklichkeit so gewesen sein, daß Jacobi sehr viel mehr sprach als Lessing. Denn einmal wollte Jacobi seine Weisheit über den Spinozismus auf alle Fälle an den Mann bringen, und sodann spielte Lessing, wie Jacobi es selbst empfunden und mitgeteilt hat [1]), „den Meister, den Mann von Würde, der seinen jüngeren Freund ohne viel Umstände in die Prüfung nimmt, ihn an allen Seiten ausforscht und in dieser Absicht dem Gespräch mit der ihm eigenen Laune und Geistesbehändigkeit die glücklichsten Wendungen verschafft". Der Mann der begrifflichen Klarheit hatte also trotz seiner Wortkargheit die Leitung des Gesprächs in der Hand; er wollte Jacobi „ausforschen", d. h. zu einer ausführlichen Darlegung seiner Gedanken veranlassen; es lag aber nicht in Lessings Absicht, ihm seine eigene Position darzulegen. So stehen sich die beiden Unterredner gegenüber: Jacobi, erfüllt von seinem Evangelium, daß der Spinozismus die einzig wahre Philosophie und eben deshalb falsch sei, läßt den Mund überströmen von dem, wovon sein Herz voll ist; Lessing, das pro und contra im Stillen ruhig abwägend, nie apodiktisch urteilend, ist hier wie häufig im Gespräch der Kritiker seines Partners und der Sachwalter der angegriffenen Partei. Lessings eigene Meinung ist also nicht ohne weiteres in seinen Worten enthalten, sie muß sich aber — bis zu einem gewissen Grade, wenn auch nicht restlos — aus seinen Worten erschließen lassen.

Wir müssen also methodischerweise so verfahren, daß wir zuerst die von Lessing gebrauchten Begriffe wiederherstellen, daß wir zu zweit daraus auf Lessings Meinung zurückschließen.

3. Die Unterredung fand an zwei Tagen statt, am 6. und 7. Juli 1780. An der Spitze derselben steht Goethes „Prometheus". Daß dies Gedicht nicht, wie Goethe begreiflicherweise annahm [2]), den Anlaß zu dem Gespräch über Spinoza gab und damit zum „Zündkraut einer Explosion" diente, „welche die geheimsten Verhältnisse würdiger Männer aufdeckte und zur

[1]) Neudruck, S. 276.
[2]) Dichtung und Wahrheit, Buch 15.

Sprache brachte", liegt auf der Hand. Auch ohne Goethes ‚Prometheus" wäre jenes Gespräch erfolgt, hätte jene „Explosion" stattgefunden; denn auf Jacobis Reiseprogramm stand an erster Stelle: Gespräch mit Lessing über Spinoza.

Aber wie dies beabsichtigte Gespräch einleiten? — Dazu sollte ihm der „Prometheus" dienen, damit wollte er die Brücke zu Spinoza schlagen. Vielleicht hat Jacobi das Gedicht schon in dieser Absicht mit auf die Reise genommen, jedenfalls es aber zu diesem Zweck am Morgen des 6. Juli aus seiner Brieftasche gezogen und es Lessing zu lesen gegeben. Nach dem Bericht hätte er auch erreicht, was er wollte, und das Gespräch auf Spinoza gebracht.

Damit stehen wir vor der Vorfrage: wie verhält sich der Grundgedanke von Goethes „Prometheus" zur Philosophie Spinozas?

„Prometheus" stellt, wie Goethe in Dichtung und Wahrheit ausführt, das produktive, auf sich selbst gestellte Talent dar, welches nicht bloß die Hilfe der Menschen ablehnt, sondern auch dazu fortschreitet, sich von der Gottheit abzusondern. Faßt man es als religiöses oder antireligiöses Bekenntnis, so würde es das Bekenntnis zum Atheismus, aber nicht zum Pantheismus sein, von Pantheismus ist keine Spur darin zu entdecken. Jacobi kann darin nur deshalb Spinozismus erblicken, weil er alle Unterschiede verwischt und erklärt, der Pantheismus Spinozas sei Atheismus. Es liegt aber kein Grund zu der Annahme vor, daß Lessing diese Verwirrung mitmachte. Wenn er den „Prometheus" adoptierte, wenn er dessen Gesichtspunkt seinen eigenen Gesichtspunkt nannte, so kann er damit nur die Auflehnung gegen die Götter, den Atheismus, gemeint haben. Lessing also Atheist?? — Doch nur, wenn man sein Wort absolut nehmen dürfte. Er selbst gibt aber sofort zu erkennen, daß es nicht absolut gemeint ist, daß seine Negation nur in einem ganz bestimmten Sinn gelte, nämlich in dem Sinn: „die orthodoxen Begriffe von der Gottheit sind nicht mehr für mich; ich kann sie nicht genießen". Was Lessing damit ablehnen will, erfahren wir aus einer andern Stelle des Berichts: „Mit der Idee eines persönlichen schlechter-

dings unendlichen Wesens“, erzählt Jacobi [1]), „in dem unveränderlichen Genusse seiner allerhöchsten Vollkommenheit, konnte sich Lessing nicht vertragen. Er verknüpfte mit derselben eine solche Vorstellung von unendlicher Langerweile, daß ihm Angst und weh dabei wurde“. Der individuelle, extramundane, anthropomorphe Gott ist es, den er in Prometheus' Zeus dargestellt sieht und den er mit Prometheus ablehnt. Indem aber Lessing die orthodoxen Begriffe von der Gottheit zurückweist, zeigt er, daß er nicht alle Begriffe von der Gottheit negiert. Während also Prometheus bei der bloßen Negation stehen bleibt, schreitet Lessing weiter zur Bildung eines neuen positiven Gottesbegriffs, nach der Zertrümmerung des alten. Mit seinem **ἓν καὶ πᾶν** hat Lessing sich demgemäß von Prometheus getrennt [2]). Nur hat Jacobi das nicht bemerkt; für ihn ist das alles ja einerlei — und doch auch wieder nicht einerlei; denn er läßt immerhin die Möglichkeit offen, daß, obwohl der Spinozismus prinzipiell Atheismus sei, in Praxis doch auch ein Spinozist — infolge glücklicher Inkonsequenz — nicht immer Gottesleugner zu sein brauche.

Damit war Lessing nun auf Jacobis Thema gekommen. Ist das Gespräch auch hierin zuverlässig wiedergegeben, so ist Lessing sogar der erste, welcher den Pantheismus berührt. Er wußte ja aus Jacobis Vorankündigung, worauf es ihm ankam, und so tat er ihm den Gefallen, das Thema anzuschlagen. „*Ἑν και Παν*! Ich weiß nichts anders“, läßt er sich vernehmen. Und sogleich nagelt Jacobi ihn fest: dann sei er ja Spinozist! Vor Überraschung ist Jacobi dabei sogar „rot und bleich“ geworden.

4. Für Jacobi ist mit dieser Feststellung die Frage nach Lessings Spinozismus erledigt [3]), für uns beginnt sie. Denn wir möchten mit Mendelssohn wissen: sind diese Worte als bare Münze zu

---

[1]) Neudruck, S. 84.

[2]) Die Worte des Gesprächs: „*Ἑν και Παν*! Ich weiß nichts anders. Dahin geht auch dies Gedicht,“ können also nicht richtig sein.

[3]) „Da ich einmal ganz entschieden wußte: Lessing glaubt keine von der Welt unterschiedene Ursache der Dinge; oder: Lessing ist ein Spinozist — so drückte, was er nachher darüber nur auf diese oder jene neue

nehmen oder nicht? sind sie ein unbedingtes Bekenntnis zu Spinozas Pantheismus? Und in der Hauptsache gibt uns Lessings Antwort: „Wenn ich mich nach jemand nennen soll, so weiß ich keinen andern", schon hier helle Klarheit: die hypothetische Form des Satzes zeigt, daß er sich tatsächlich nicht nach Spinoza nannte, daß er kein Spinozist war[1]). Das würde auch zu ihm, dessen Credo in keinem Buche stand, schlecht passen. Aber auch die bloß hypothetische Gefolgschaft Spinozas darf nicht überschätzt werden: einem andern Unterredner gegenüber hätte sich Lessing in ähnlicher Weise zu Leibniz bekennen können — vorausgesetzt, daß sein Partner Leibnizens Philosophie angegriffen hätte. Es kann sich also von vornherein nur noch um die Frage handeln, welche Elemente von Spinozas Philosophie etwa auf Lessing Einfluß gewonnen haben.

Soweit das überhaupt noch möglich ist, muß sich aus dem zweiten Gespräch, dem Kern der Verhandlungen zwischen Lessing und Jacobi (am 7. Juli), Sicherheit darüber gewinnen lassen.

Nach kurzen Vorbemerkungen fordert Lessing seinen Gast auf, ihm auseinanderzusetzen, was er denn „für den Geist des Spinozismus" halte, und in ausführlicher Breite läßt Jacobi sich darüber vernehmen. Die erste wichtigere Unterbrechung seines Redestromes findet statt, als Jacobi seinen Gegensatz gegen die von ihm objektiv entwickelte Philosophie Spinozas markiert und Lessing nun seiner Neugier Ausdruck gibt, zu hören, wie denn Jacobi seinen antispinozistischen Glauben an eine „verständige persönliche Ursache der Welt" begründen werde. Lessing, dessen Verstand nie am Verstande Gottes zweifeln konnte[2]), sträubt sich, eine persönliche Ursache der Welt anzuerkennen. Es liegt auf der Hand, daß alles darauf ankommt, welchen Begriff des Persönlichen Lessing hier im Auge hat. Es ist der des Einzel-

---

Weise sagte, sich mir nicht tiefer ein als andre Dinge. Seine Worte behalten zu wollen, konnte mir nicht einfallen", Neudruck S. 91. Daher kommt es, daß das Gespräch gerade in der Hauptsache unzuverlässig ist.

[1]) So schon Herder, Neudruck S. 327.

[2]) Herder, Neudruck S. 327.

wesens. So hat es Jacobi [1]) selbst verstanden: ein „absolutes Individuum“ sei ebenso unmöglich wie ein „individuelles Absolutum“; so hat es Herder [2]) interpretiert: die Worte Person, Persönlichkeit bezeichnen „ein Eigentümliches oder Besonderes unter einer gewissen Apparenz, welcher Nebenbegriff dem Unendlichen im Gegensatz der Welt gar nicht zukommt, vielmehr den Begriff des Einzigen, nicht mehr Figurierenden verdunkelt“. Der Begriff des Persönlichen im Sinne des Individuellen ist Lessing also zu anthropomorph, als daß er ihn auf Gott anwenden könnte. Wenn Lessing also den Begriff eines „persönlichen“ Gottes ablehnte, so geschah es, weil er ihn für Gottes unwürdig hielt; Gott müßte überpersönlich, überindividuell sein.

Im Fortgang des Gesprächs gibt Jacobi jetzt seine Kritik des Spinozismus. Seine Ablehnung desselben ist bedingt durch die von ihm aufgestellte Alternative: Kausalität oder Finalität (oder in Jacobis Ausdrucksweise: wirkende oder Endursachen). Gibt es — nach Spinoza — nur Kausalität, so ist alles Geschehen nur ein „Mechanismus wirkender Kräfte“, das Denken ist lediglich zuschauender Betrachter der Vorgänge, nicht etwa Führer zu einem gewollten Ziel. Wie in diesem Mechanismus vernünftige Resultate herauskommen können, bleibt völlig rätselhaft. Auch der Mensch ist dann weiter nichts als solch Mechanismus wirkender Kräfte; er scheint nur denkend sich Ziele zu setzen, er scheint nur zu wollen, in Wirklichkeit aber wird er von einem unbekannten und blinden Etwas getrieben. Dies anzunehmen aber weigert sich Jacobi, wenn er es auch nicht zu widerlegen weiß. Er wählt also die andere Möglichkeit, die Finalität, und wird so der „Antipode von Spinoza“. Das Ausschlaggebende für ihn ist, daß er die Freiheit des menschlichen Willens festhalten will.

Dieser Jacobischen Beweisführung gegenüber, welche darauf hinausläuft, den Spinozaschen Fatalismus ad absurdum zu führen, macht nun Lessing geltend: die Alternative „Kausalität oder

[1]) Neudruck, S. 71, Anmerkung 1.
[2]) Neudruck, S. 329, Anmerkung.

Finalität", mit der Jacobi als selbstverständlich operiert, besteht zwar für Menschen, gilt aber nicht ohne weiteres für Gott. Das Handeln nach Absichten (Finalität), wie es Jacobi für Gott in Anspruch nimmt, ist doch nur ein grober Anthropomorphismus; man darf aber nicht „unsere elende Art, nach Absichten zu handeln, für die höchste Methode ausgeben". Für den Menschen steht zwar das finale Denken vor dem Handeln. Aber auch bei Gott? Was wissen wir überhaupt von Gott?? — Jedenfalls wissen wir dies, daß vor ihm alle menschlichen Begriffe versagen. In der Streitfrage zwischen Jacobi und Spinoza ist nun wohl eine Kraft denkbar, in der Kausalität und Finalität zugleich begründet sind, ja diese Kraft braucht damit noch nicht einmal erschöpft zu sein. Dann aber ist dieser Streit gegenstandslos. Jacobis Betrachtungsweise ist einseitig, ebenso aber auch — und das hat Jacobi im Eifer des Gesprächs nicht in sich aufgenommen — ist Spinozas Betrachtungsweise einseitig. Lessing verteidigt also nicht Spinoza, sondern nur ein Wahrheitsmoment in Spinoza. Tatsächlich strebt er nach einem Gottesbegriff, in dem beides — Kausalität und Finalität, wirkende und Endursachen — verbunden ist, einem Gottesbegriff, der allerdings die menschliche Fassungskraft übersteigt. Aber das gerade zeichnet Lessing aus, daß er seinen Zeitgenossen gegenüber, die Gott wie ihre Westentasche zu kennen meinten, betont, daß alle menschlichen Begriffe, auch die abstraktesten, an Gott doch nicht heranreichen [1]).

Nachdem Lessing so Jacobis Kritik an Spinoza kritisiert und unzulänglich erfunden hat, kehrt er zu Jacobis „persönlicher extramundaner Gottheit" zurück und setzt ihm nun dadurch zu, daß er behauptet, auch Leibniz sei „im Herzen" selbst Spinozist gewesen, und sich anheischig macht, diese These durch Beweisstellen zu erhärten. Jacobi aber beruft sich auf andere Beweis-

[1]) Vgl. dagegen Mendelssohns Auffassung: „Mein Credo ist: was ich als wahr nicht denken kann, macht mich, als Zweifel, nicht unruhig. Eine Frage, die ich nicht begreife, kann ich auch nicht beantworten, ist für mich so gut als keine Frage. Es ist mir niemals eingefallen, auf meine eigenen Schultern steigen zu wollen, um freiere Aussichten zu haben", Neudruck, 224.

stellen, und so gibt denn Lessing nach: „Ich gestehe, daß ich etwas zu viel gesagt habe"; aber er fügt hinzu: „Indessen bleibt die Stelle, die ich meine — und noch manches andere — immer sonderbar." Natürlich hat ein so genauer Kenner und Verehrer Leibnizens, wie Lessing es war, nie im Ernst behaupten können, Leibniz sei Spinozist gewesen; Lessing hat vielmehr nur solche Äußerungen des Philosophen herangezogen, in denen das Moment der Innerweltlichkeit Gottes betont ist, und hat sie zunächst mit einseitiger Schärfe seinem Unterredner als die volle Meinung Leibnizens entgegengehalten. Er hat ja auch seinen Zweck, ihn zu lebhaftem Widerspruch zu reizen, erreicht. Aber wichtiger als dieser formale, neckisch-polemische Gesichtspunkt ist der sachliche, der deutlich im Hintergrund steht: während Jacobi auf den Gegensatz „extramundan und intramundan" eingeschworen ist, macht Lessing darauf aufmerksam, daß nach Leibniz Gott nicht bloß extramundan sei, sondern daß auch manches für seine Intramundanität spreche.

Damit ist, so kann man annehmen, die Richtung angedeutet, in der sich Lessings eigene Gedanken bewegen. Wie er vorhin für Kausalität und Finalität einen höheren, begrifflich nicht mehr recht faßbaren „Begriff" suchte, so strebt er hier darnach, die Intra- und Supramundanität Gottes einem höheren Begriffe unterzuordnen — einem Begriff, von dem wir erwarten können, daß er wieder das menschliche Vermögen übersteigt [1]). Damit haben wir beides: was Lessing an Spinoza fesselt, ist die Immanenz Gottes; was ihn von Spinoza trennt, ist gleichfalls die Immanenz, nämlich daß Gott *nur* immanent sein soll.

Endlich möchte aber Lessing auch erfahren, was ihm interessanter und wichtiger ist als Jacobis Gelehrsamkeit über Spinoza: wie denn die eigene Philosophie des Spinoza-Bekämpfers beschaffen ist. So nimmt er ihn ins Gebet: „Aber nicht zu ver-

[1]) Dazu Herder, Neudruck, S. 337: „Gott ist nicht Welt und Welt ist nicht Gott, das bleibt gewiß; aber mit dem extra und supra ist's, dünkt mich, auch nicht ausgerichtet. Wenn man von Gott redet, muß man alle Idole des Raums und der Zeit vergessen, oder unsre beste Mühe ist vergeblich."

gessen! Nach welchen Vorstellungen glauben Sie denn nun das Gegenteil des Spinozismus?" Aber auch in diesem zweiten Teil [1]) der Unterredung, in dem Jacobi seine eigenen Gedanken positiv darlegen soll, bleibt er zunächst noch negativ. Er setzt auseinander, daß er auch die andere außer dem Spinozismus in Betracht kommende Philosophie ablehnen müsse; denn Leibniz sei mit Spinoza zu nah verwandt. Indem er dabei den — angeblich — durchgängig vorhandenen Parallelismus zwischen den Systemen Spinozas und Leibnizens (harmonia praestabilita [2]), Seelenlehre, Freiheitslehre, Kausalität) entwickelt, gerät er in solche Bewunderung und rühmt Spinoza so sehr als den konsequenteren Denker, daß Lessing ihm scherzhaft rät, doch selbst Spinozist zu werden [3]). Im Ernst ist er recht wenig befriedigt von Jacobis Darlegungen und erklärt ihm geradeheraus: das

---

[1]) Auch dies berühmte Gespräch hat einen deutlich erkennbaren Gedankengang, sei es von Haus aus, weil Lessings klarer Geist das Gespräch regierte, sei es nachträglich, dadurch daß Jacobi bei seiner Stilisierung desselben das sachlich Zusammengehörige auch zeitlich zusammenstellte. Der Gedankengang ist der:

Erster Teil: Jacobis Stellung zu Spinoza.

1. Jacobi legt Spinozas System dar (bis Seite 69, Zeile 3).
2. Jacobi kritisiert Spinozas System und lehnt es ab (bis Seite 71, Zeile 4 von unten im Haupttext).
3. Dabei behauptet Lessing *γυμναστικῶς*, auch Leibniz kenne nur eine intramundane Gottheit (bis Seite 73, Zeile 3).

Zweiter Teil: Jacobis eigene Überzeugung.

1. Jacobi lehnt es ab, sich der Prinzipien Leibnizens zu bedienen (bis Seite 77, Zeile 4).
2. Jacobi legt seine eigene Position dar; Lessing bezweifelt die Richtigkeit seiner Methode und seines Zentralbegriffes (bis Seite 79, Zeile 14).
3. Abschluß: Konstatierung des Gegensatzes zwischen Jacobi und Lessing (Salto mortale).

[2]) Lessing läßt den Irrtum, daß die harmonia praestabilita aus dem Spinoza stamme, den er seinem Urheber Mendelssohn bereits vor 17 Jahren (Brief vom 17. IV. 1763, vgl. das Konzept H. XVIII 329 ff) aufgedeckt hat, ruhig passieren. Man sieht daran, wie wenig es ihm darauf ankam, seine eigenen Kenntnisse und Gedanken auszupacken, wie wenig sein Schweigen zu Jacobis Worten Zustimmung bedeutet.

[3]) „Und Sie sind kein Spinozist, Jacobi!"

bedeute im Grunde das Ende der Philosophie, den bloßen Skeptizismus.

So „in die Prüfung genommen" muß Jacobi endlich seine eigene Position zu erkennen geben. Man muß allerdings, so beginnt er, im Unterschied von aller Philosophie auf Begründung verzichten, man muß einfach dem „Lichte" folgen. Das Licht, das alle Finsternis zerteilt, ist in diesem Fall der Begriff der Endursachen (Finalität). Den muß man nehmen, wie man ihn findet. Läßt man sich von ihm erleuchten, so hat man gewonnenes Spiel. Er besagt nämlich, daß beim Menschen das finale Denken dem Tun vorangeht, d. h. daß er frei ist. Daraus folgt dann weiter: daß für beides, menschliches Denken und menschliches Handeln, eine Quelle vorhanden sein muß, „die mir durchaus unerklärlich bleibt". Das ist Gott. So führt das „Licht" den Menschen zu seinem „ersten und notwendigsten Bedürfnis", zu Gott[1]).

Man sieht, die Willensfreiheit ist für Jacobi sein ein und alles. Mit der Willensfreiheit bekämpft er Spinoza; denn, so lautet sein „Beweis", Spinozas System zerstört die Willensfreiheit, also ist es falsch. Auf die Willensfreiheit baut er sein eigenes System; denn, so argumentiert er, der menschliche Wille ist frei, also muß es einen Garanten dieser Willensfreiheit geben, d. i. einen persönlichen, nach Endursachen handelnden Gott.

Diese Position findet aber wenig Gnade vor Lessings Augen: er bezweifelt sowohl die Richtigkeit seiner Methode als auch die Richtigkeit seines Hauptbegriffs.

Lessings Stellung zur Frage der Willensfreiheit ist ja ein Kapitel für sich. Hier genügt es, sich gegenwärtig zu halten, daß sein Bekenntnis zu dem „mehr viehischen als menschlichen Irrtum und Gotteslästerung, daß kein freier Wille sei", durchaus noch nicht ein Bekenntnis zum Spinozismus zu sein braucht. Luther und Augustin, ja schon der Apostel Paulus müßten denn Spinozisten gewesen sein! Absolut sicher ist nur dies, daß Lessing im Gespräch die Gegeninstanzen geltend macht. Fraglich bleibt, ob dies nur bewußte polemische Einseitigkeit ist oder ob seine eigene Überzeugung voll dahinter steht. Seine bisherige Haltung

[1]) Den Ausdruck siehe Neudruck S. 183.

in dem Gespräch legt die Auffassung mindestens sehr nahe, daß er hier mit gewollter Einseitigkeit verfährt, daß er aber in der Sache selbst, ebenso wie bei den Alternativen „Kausalität oder Finalität" und „Intra- oder Supramundanität", so auch hier nach einer Lösung sucht, in welcher der Gegensatz „frei oder unfrei" aufgehoben ist.

Was Lessing an Jacobis Methode auszusetzen hat, ist dagegen mit voller, nicht bloß annähernder Sicherheit zu erkennen. Lessing tadelt daran: sie gebe der „Träumerei, dem Unsinn, der Blindheit" deswegen „freies offenes Feld", weil in ihrem Bereich „verworrene Begriffe" herrschten. Tatsächlich ist denn auch der Zentralbegriff, der Eckstein, der Jacobis ganzes Gedankengebäude tragen soll, ein solcher verworrener Begriff. Denn Jacobi behauptet die Freiheit des menschlichen Willens, zugleich lehrt er aber auch, daß diese Willensfreiheit eine anderweitige Quelle habe, Gott. Dies ist aber gerade das Problem der Willensfreiheit, ob eine so bedingte Freiheit noch Freiheit ist, ob dadurch nicht die Willensfreiheit in Wirklichkeit aufgehoben wird. Jacobi aber hat es in seiner „Blindheit" nicht einmal gemerkt, daß das begriffliche Fundament seines Gebäudes brüchig ist. Es ist klar, daß bei dieser Lage der Dinge Lessings Bedauern darüber, daß er Jacobis Salto mortale nicht mitmachen könne, nur gutmütig-ironisch gemeint ist; daß aber Jacobis Wort [1]) „Wir waren in unserer Philosophie sehr wenig auseinander und nur im Glauben unterschieden", auf einem groben Irrtum beruht. Jacobi hat Lessings Philosophie nicht verstanden.

Die Analyse des Gesprächs [2]) hat uns mit großer Sicherheit

---

[1]) Neudruck S. 85.

[2]) Die übrigen Gesprächsfragmente sind unerheblich. Die pantheistischen Scherze (von der Kontraktion S. 80, vom Regnen S. 83 f.) sind nur Scherze, vielleicht als Neckereien an Jacobis Adresse aufzufassen Die Vorstellung einer persönlichen Gottheit als der Seele des Alls (S. 81 ist nur hypothetisch; zudem wäre sie, da sie voraussetzt, daß Gott und das All zwei verschiedene Wesen sind (H. XVIII, 59), und da sie Gott Persönlichkeit zuschriebe, antipantheistisch. Die Erklärung, daß er sich alles „natürlich ausgebeten haben" wolle (Neudruck S. 80), ist für Lessing

erkennen lassen, welche eigene Überzeugung hinter Lessings Fragen und Andeutungen steht. Lessing hat in diesem Gespräch bestimmte Wahrheitsmomente der Philosophie Spinozas (in seiner Lehre von der Kausalität, Immanenz, Unfreiheit des Willens) gegen Jacobis Einseitigkeit verteidigt, ohne daß er damit den Gegenbegriffen (Finalität, Supramundanität und — vielleicht — Freiheit des Willens) ihre Berechtigung absprach. Wir sehen ihn überall auf dem Wege zu einer höheren Lösung, für die ihm noch die handlichen Begriffe fehlen.

Jacobis Anspruch, der „Vertraute von Lessings Kopf und Seele" gewesen zu sein und Lessing „ohne Schleier gewiesen" zu haben[1]), ist demnach falsch; aber immerhin: es war vielleicht überhaupt unmöglich, Lessings „System" aus Gesprächen restlos kennen zu lernen, und es ist Jacobi doch gelungen, Seiten an Lessings Philosophie zu entdecken, die andere nicht wahrgenommen hatten. Nur daß er sie für die Philosophie Lessings hielt.

2.

Damit, daß Jacobi Lessing in der Hauptsache falsch verstanden hat, ist nun noch keineswegs gesagt, daß Jacobis Gegner ihn, was den positiven Inhalt von Lessings Überzeugung angeht, richtig verstanden haben müßte. Vielmehr bedarf auch das, was wir von Mendelssohn über Lessings Philosophie hören, trotz ihrer Jahrzehnte langen Freundschaft einer gründlichen Nachprüfung.

1. Mendelssohn hält seinen Freund für einen Anhänger der Vernunftreligion, wie sie damals im Schwange war, d. h. für einen Deisten und Gesinnungsgenossen von H. S. Reimarus. Er beruft sich dafür erstens auf die Herausgabe der „Fragmente" durch Lessing. Denn der Verfasser der „Fragmente" war ja, wie

---

inhaltlich selbstverständlich. Die Abneigung gegen die anthropomorphe Vorstellung eines persönlich-individuellen Gottes (S. 84) ist schon oben besprochen. Endlich: Lessings Gedanken über die Fortdauer der Seele nach dem Tode, die in dem Kapitel über die Seelenwanderung behandelt werden, sind ausgesprochen pantheismusfeindlich.

[1]) Neudruck S. 281.

er wußte[1]), identisch mit dem Verfasser der einflußreichen „Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion“. Wie Reimarus wollte auch Lessing neben dem Licht der Vernunft das Licht der Offenbarung auslöschen. Was lag also näher als der Schluß: „Mit der Verteidigung des Fragmentisten scheint Lessing auch seine ganze Gesinnung übernommen zu haben“?[2]) Zweitens beruft sich Mendelssohn auf Lessings „Nathan“. Kein Schriftsteller habe so lauter und überzeugungskräftig wie Lessing im „Nathan“ die großen Wahrheiten von der Vorsehung und Regierung Gottes gepredigt, das ganze Stück sei nichts anderes als ein „Lobgedicht auf die Vorsehung“.

Jacobi hat seinen ätzenden Spott über diese Behauptung Mendelssohns ausgegossen: gerade von dem Prinzip des „Nathan“ werde außer der geoffenbarten Religion auch der Deismus (als System) getroffen[3]). Diesen Gedanken auszusprechen und nicht eine Verherrlichung der Vorsehung zu geben, sei der Zweck des „Nathan“. Zweifellos hat hier Jacobi Recht, wenn er bestreitet, daß die Religion Lessings mit der natürlichen Religion Reimarus' und Mendelssohns identisch sei, wenn er insbesondere hervorhebt, daß Lessings Ethik, die das Gute einfach aus Pflicht zu tun lehrt, himmelweit verschieden sei von der Ethik Reimarus' und Mendelssohns, die das Gute nur als Mittel zum Zweck der Glückseligkeit kennt; Lessing sei uneigennützig, der Deismus eigennützig. Gleichwohl steckt in Mendelssohns Behauptung sehr viel Wahres: trotz Jacobi ist der „Nathan“ ein Lobgedicht auf die Vorsehung.

Zunächst haben wir die historische Erinnerung, die Mendelssohn bei dieser Gelegenheit mitteilt, einfach als glaubwürdig hinzunehmen: „Ich weiß mich zu erinnern“, sagt er[4]), „daß mein verewigter Freund, bald nach dem Erscheinen des Candide [1757],

[1]) Von den Zeitgenossen ist diese Preisgabe des Geheimnisses der „Fragmente“ nicht beachtet worden. Mendelssohn hatte bekanntlich die „Fragmente“ von Lessing zu lesen bekommen und wußte, wer sie verfaßt hatte.

[2]) Neudruck S. 36.

[3]) Neudruck S. 292.

[4]) Neudruck S. 42.

den flüchtigen Einfall hatte, einen Pendant zu demselben zu schreiben, oder vielmehr eine Fortsetzung desselben, in welcher er durch eine Folge von Begebenheiten zu zeigen willens war, daß alle die Übel, die Voltaire gehäuft und auf Rechnung der verleumdeten Vorsehung zusammengedichtet hatte, am Ende dennoch zum Besten gelenkt, und mit den allerweisesten Absichten übereinstimmend gefunden werden sollten". Nun ist zwar dieser „flüchtige Einfall" keineswegs die Keimzelle zum „Nathan" geworden. Daher konnte, das hat Jacobi richtig erkannt, der Vorsehungsglaube auch nicht das Konstitutive des Dramas werden; insofern ist es seiner Tendenz nach kein Lobgedicht auf die Vorsehung. Das Drama geht aber nicht in seiner Tendenz auf. Und so ist es sehr gut möglich, daß in ihm — unabhängig von aller Tendenz — sich ein starker Vorsehungsglaube ausspricht. Dann würde in ihm nebenbei doch auch eine Verherrlichung der Vorsehung gegeben — zwar nebenbei; aber daß ein Tendenzstück für dies Nebenbei Platz hat, wäre doch außerordentlich bedeutsam: es würde heißen, daß der Vorsehungsglaube ein ganz selbstverständliches, unentbehrliches Stück der Religion des Dichters ist.

2. Tatsächlich spielt der Vorsehungsglaube im „Nathan" denn auch eine große Rolle. An zwei Stellen wird er ausdrücklich namhaft gemacht, und zwar in einer so auszeichnenden Weise, daß kein Zweifel darüber aufkommen kann, wie sehr er zum persönlichen Glauben des Nathan-Dichters gehört. Als Daja (III. 10) andeutet, die Liebe des christlichen Tempelherren zu dem „Judenmädchen" sei offenbar auf einen Akt der Weltregierung Christi zurückzuführen, akzeptiert der Tempelherr diesen Gedanken, indem er ihn nur aus der Sprache der Offenbarungsreligion in seine Sprache übersetzt:

> Und setz' ich statt des Heilands
> Die Vorsicht: hat sie denn nicht recht?

Noch bedeutsamer ist das zweite Wort, weil es in der religiösen Hauptszene des Gedichtes (IV. 7) und von Nathan selbst gesprochen wird. Schwer genug wird es ihm, daß er sich von seiner

geliebten Tochter trennen soll, das Herz blutet ihm bei dem bloßen Gedanken; aber ergeben erklärt er:

Wenn sie von meinen Händen
Die Vorsicht wieder fordert — ich gehorche!

Schon jetzt neigt sich die Schale zu Mendelssohns Gunsten. Der letzte Zweifel, der etwa noch besteht, wird durch eine sorgfältige Betrachtung der Handlung des Dramas, die wir uns bis hierher aufgespart haben, beseitigt. Sie ist wechselreich und nicht arm an markanten Vorgängen, die, wenn sie nicht eben ein Werk der Vorsehung wären, als bloße Zufälligkeiten erscheinen müßten.

Ein Riß ist in der Familie Saladins dadurch entstanden, daß sein Bruder Assad, von Liebe zu einer Christin ergriffen, ins Abendland flieht und dort unter angenommenem Namen (Wolf von Filnek) eine neue, christliche Familie gründet. Noch nicht genug damit; diese von ihrem alten Stamm abgetrennte Familie wird selbst wieder völlig auseinandergerissen, lokal und religiös: der Sohn wächst unter der Obhut seines Oheims (Kurd von Stauffen) in Deutschland als Christ heran; die Eltern sterben in Palästina, wohin sie des Klimas wegen zurückgekehrt sind; ein erst in Palästina geborenes Töchterchen bleibt als Waise zurück und müßte hilflos untergehen, wenn nicht ihr Vater einen Juden sich zum Freunde gewonnen hätte, dem er — nach dem Tode der Mutter — die Kleine anvertrauen kann. Dort bleibt sie auch nach dem Tode Wolfs und wird von ihrem Pflegevater als „Judenmädchen" erzogen. So leben die Geschwister in verschiedenen Erdteilen und in verschiedenen Religionen, wie es scheint, für immer von einander getrennt. Denn wie sollten sie je zusammenkommen, da nicht einmal eins von der Existenz des andern eine Ahnung hat? also keins sich aufmachen kann, das andere zu suchen?

Aber an feinen Fäden lenkt die Vorsehung die Geschwister. Achtzehn Jahre nach Rechas Geburt kommt der Bruder, der nicht weiß, daß er eine Schwester hat, als Tempelritter nach Asien, getrieben vom Fanatismus seines Orden. Dieser Fanatismus, der ihn zum vorzeitigen Bruch des Waffenstillstandes ver-

führt, läßt ihn in die Gefangenschaft Saladins, das heißt für einen Templer: in den Rachen des Todes fallen. Doch das nie Geschehene geschieht: Saladin begnadigt einen Templer, weil ihn dessen Gesichtsbildung flüchtig an seinen längst verschollenen Bruder erinnert. Aber Saladin ist vergeßlich, er vergißt den Begnadigten gänzlich, sodaß dieser, der nicht recht weiß, was er mit sich anfangen soll, untätig und gelangweilt in den Straßen von Jerusalem umherschlendert. So wird er Zeuge eines Brandes, springt, gewohnt sein Leben in die Schanze zu schlagen und im Gefühl seiner eigenen Überflüssigkeit, ins Feuer und rettet aus dem Haus, in dem sich infolge einer Geschäftsreise kein Mann, der sonst helfen würde, befindet, ein Judenmädchen — seine Schwester.

Aber ein Zusammenkommen der beiden scheint nach wie vor ausgeschlossen: Wie sollen sie sich als Geschwister erkennen können??

Zunächst scheint es, als solle die Berührung nur vorübergehend sein, denn der Templer weigert sich, die Gerettete wiederzusehen. Dann, als der deutsche Bär sich soweit zähmen läßt, daß er Nathans Haus betritt, ist er es, der in Brand gerät und in heller Liebe zu Recha auflodert. Wo bleibt da die Vorsehung? Zwiefaches Unheil bedroht die Handelnden: zuerst den Tempelherrn und Recha: der Bruder will die Schwester heiraten. Aber auch Rechas Pflegevater gerät in Gefahr. Er reizt den Templer dadurch, daß er dessen Bewerbung um Recha nicht sofort annimmt, zur höchsten Wut. Dem Zornigen kommt die Enthüllung Dajas, daß Recha in Wirklichkeit ein getauftes Christenkind sei, sehr zu Paß. Jetzt glaubt er ein Mittel zu haben, mit dem er Recha ihrem jüdischen Pflegevater auch gegen dessen Willen abjagen kann: er wendet sich zu dem Zweck an den Patriarchen. Wenn er auch im letzten Augenblick durch des Patriarchen Fanatismus, der den jüdischen Erzieher eines Christenkindes gern für seine Wohltat töten möchte, noch zur Besinnung gebracht wird und sein Geheimnis nicht ausplaudert, so hat er doch den Kirchenfürsten auf Nathans Spur gehetzt. Nathan schwebt tatsächlich in Gefahr.

Aber die Vorsehung hat auch schon die Entwirrung des Knäuels vorbereitet. Mittel dazu sind die größere geistige Tiefe Nathans und die Geldnot Saladins.

Auch Nathan hat eine Ähnlichkeit entdeckt, nämlich zwischen dem Tempelherrn und seinem eigenen ritterlichen Freund, dem Vater Rechas. Er nimmt — im Gegensatz zu Saladins Oberflächlichkeit, die Erinnerung ernst; er will die Fährte weiter verfolgen, um eine mögliche Geschwisterehe zu verhindern. Dies der Grund für sein dilatorisches Verhalten, das die — mittelbare — Ursache für die Gefahr, die ihn bedroht, wurde.

Zweitens: Saladins Geldnot. Saladin hat wieder einmal kein Geld. Er läßt, auf seiner Schwester Rat, den reichen Juden Nathan kommen, um von ihm Geld zu erpressen. Nathans Weisheit aber bewirkt es, daß der Sultan ein Freund und Verehrer Nathans wird. Infolgedessen ist Nathan vor irgendwelcher Gewalttat geschützt, noch nicht aber vor der Gefahr, seine Tochter zu verlieren. Denn noch gibt der Tempelherr sein Bemühen, Nathan seine Pflegetochter abzujagen, nicht auf; jetzt durch Anrufung des Sultans, und noch verfolgt der Patriarch seine Spur.

Aber wieder hat die Vorsehung ihres Amtes gewaltet. Der Reitknecht, der einst Nathan das wimmernde Kind überbrachte, ist Einsiedler geworden; aber gerade jetzt ist er durch Räuber, die seine Zelle verbrannten, aus der Einsamkeit verscheucht worden, er befindet sich auch in Jerusalem. Hier wird gerade er von dem Patriarchen, der ihn zu Botengängen benutzt, damit beauftragt, den Juden mit dem Christenkind aufzuspüren. Er enthüllt Nathan die drohende Gefahr und setzt ihn so in den Stand, in dieser kritischen Situation zu handeln; Nathan erkennt: „Hier braucht's Tat.“ Aber was für eine Tat?

Nathan will angesichts der Gefahr freiwillig auf seine „Tochter“ verzichten und sie dem zurückgeben, der nähere Anrechte auf sie hat als er. Ihre Verwandten aufzufinden, kann ihm der Laienbruder helfen. Zwar nicht aus eigener Wissenschaft, aber er hat das Brevier seines gefallenen Herren an sich genommen und es mit der Ehrfurcht des ungebildeten Menschen gegen das Geschriebene aufbewahrt. In diesem Brevier hat der Herr die

Namen seiner Angehörigen verewigt, und es ergibt sich: Recha und der Tempelherr sind Geschwister, Saladin ihr Oheim. In allgemeiner Freude und Rührung schließt das Stück. Auch wenn in der ganzen Dichtung das Wort selbst nicht vorkäme, könnte doch kein Zweifel sein, daß es die Vorsehung ist, welche — nach der Meinung des Dichters — alle Dinge zum Besten lenkt. Der Dichter des „Nathan" ist ein Gegner der blinden Kausalität Spinozas, aber ein Anhänger der die Kausalität in ihren Dienst nehmenden Teleologie Leibnizens.

3. Man könnte einwenden, daß der „Nathan" ein Gedicht und keine philosophische Abhandlung ist. Aber gerade, daß es ein Drama ist, in dem Lessing den Vorsehungsglauben ausgesprochen hat, gibt seinem Zeugnis eine ganz besondere Wucht. Denn das Drama ist ihm ein Mikrokosmus, der denselben Gesetzen gehorcht wie der Makrokosmus, und dessen Wert durchaus davon abhängt, ob es dem Dichter gelingt, diese Übereinstimmung der Gesetze herzustellen. „Das Ganze dieses sterblichen Schöpfers sollte", das fordert der Dramaturg vom Dramatiker[1]), „ein Schattenriß von dem Ganzen des ewigen Schöpfers sein, sollte uns an den Gedanken gewöhnen, wie sich in ihm alles zum Besten auflöse, werde es auch in jenem geschehen"; d. h. zum guten dramatischen Dichter gehört der Vorsehungsglaube, dessen praktischer Inhalt ist: es wird sich alles zum Besten auflösen.

Dem Vorsehungsglauben nämlich widerspräche es, wenn ein ganz unschuldiger Mensch unglücklich würde. Derartiges wird also auch ein guter Dichter nicht bringen. Denn solche Geschehnisse würden bei den Zuschauern ein „Murren wider die Vorsehung" auslösen. „Unbegreifliche Wege der Vorsicht" mögen in dem Ganzen des ewigen Schöpfers allenfalls noch erträglich sein, weil sie, wie wir vertrauen, schließlich doch zum guten Ziel führen; denn sie sind ja im Grunde nur deshalb „unbegreiflich", weil wir als Menschen nur einen ganzen kleinen Ausschnitt des Weltganzen überblicken können. In dem Ganzen des

[1]) Hamb. Dramaturgie, 79. Stück; H. VII, 385.

sterblichen Schöpfers aber, das wir völlig überschauen, können sie nicht ertragen werden.

Noch schärfer ist derselbe Gedanke wenige Seiten später [1]) ausgesprochen: „Der Gedanke ist an und für sich selbst gräßlich, daß es Menschen geben kann, die ohne all ihr Verschulden unglücklich sind. Die Heiden hätten diesen gräßlichen Gedanken so weit von sich zu entfernen gesucht als möglich, und wir sollten ihn nähren? wir wollten uns an Schauspielen vergnügen, die ihn bestätigen? wir, die Religion und Vernunft überzeugt haben sollte, daß er ebenso unrichtig als gotteslästerlich ist?" Lessing kehrt damit zu der vorchristlichen Anschauung zurück, welche für die israelitischen Propheten wie für die attischen Tragiker seiner Zeit ein Fortschritt über die unethische Volksreligion gewesen war: daß der göttlichen Gerechtigkeit gemäß eine genaue Proportionalität zwischen der „Tugend" und dem äußeren Ergehen des Menschen stattfinden müsse. Die Botschaft vom segenbringenden Leiden des Unschuldigen (Jesaja 53) und das Ärgernis des Kreuzes sind für ihn nicht geschehen; es ist ihm Unvernunft und Gotteslästerung.

Im Bannkreis der Leibnizischen Philosophie ist wohl eine andere Stellung kaum möglich. Und jedenfalls ist Lessing in diesem wichtigen, die ganze Lebensstimmung beeinflussenden Punkt sehr stark von Reimarus und Mendelssohn beeinflußt. Lessing ist nicht bloß im teleologischen, sondern auch im eudämonistischen Sinn vorsehungsgläubig.

In einem Punkt aber unterscheidet sich Lessing wieder von den beiden Genannten: in der begrifflichen Fassung des teleologischen Moments. Der Werkmeister-Gott, der wie ein vergrößerter Menschengeist alles „voraussieht" und auf Grund dieser „Voraussehung" die Welt-Maschine ins Dasein setzt, damit die Menschen und die sonstigen lebenden Wesen glückselig werden können, — dieser bloß extramundane Werkmeister-Gott hat in Lessings „System" keine Stätte. Lessings Gottesbegriff ist weniger anthropomorph, ist philosophischer.

---

[1]) Hamb. Dramaturgie, 82. Stück; H. VII, 398.

3.

1. Nur einmal hat sich Lessing öffentlich über seinen Gottesbegriff ausgesprochen: in dem berühmten § 73 der „Erziehung des Menschengeschlechts".

Lessing hat dort in § 72 davon gesprochen, daß auch in den tatsächlich unvernünftigen Kirchenlehren doch Vernunft enthalten sei, daß in ihnen uns „Wahrheiten vorgespiegelt werden, die wir als Offenbarung solange anstaunen sollen", bis wir sie zu Vernunftwahrheiten entwickeln können. Nun schreitet er dazu fort, an Beispielen zu zeigen, wie das gemeint ist. Sein erstes Beispiel ist die Trinitätslehre. So lautet denn der § 73 folgendermaßen:

„Z. E. die Lehre von der Dreieinigkeit. — Wie, wenn diese Lehre den menschlichen Verstand nach unendlichen Verirrungen rechts und links nun endlich auf den Weg bringen sollte, zu erkennen, daß Gott in dem Verstande, in welchem endliche Dinge eins sind, unmöglich eins sein könne; daß auch seine Einheit eine transzendentale Einheit sein müsse, welche eine Art von Mehrheit nicht ausschließt? — Muß Gott wenigstens nicht die vollständigste Vorstellung von sich selbst haben? d. i. eine Vorstellung, in der sich alles befindet, was in ihm selbst ist? Würde sich aber alles in ihr finden, was in ihm selbst ist, wenn auch von seiner notwendigen Wirklichkeit, so wie[1]) von seinen übrigen Eigenschaften, sich bloß eine Vorstellung, sich

---

[1]) Die Worte „so wie von seinen übrigen Eigenschaften" bedürfen der grammatischen Interpretation; „so wie" hat hier nämlich nicht die Bedeutung der Koordination (im Sinne von „und"), sondern der Kontraposition. Es ist daher falsch, wenn es in der Hempelschen Ausgabe als ein Wort geschrieben wird. Demnach ist der Satz zu interpretieren: „Würde sich aber alles in ihr [der vollständigsten Vorstellung, die Gott von sich selbst hat] finden, wenn auch von seiner notwendigen Wirklichkeit, so wie von seinen übrigen Eigenschaften [d. h. in der Weise, wie es mit den übrigen Eigenschaften Gottes der Fall ist; tatsächlich ist es aber mit der notwendigen Wirklichkeit Gottes nicht so, wie mit den übrigen Eigenschaften], sich bloß eine Vorstellung, sich bloß eine Möglichkeit fände?"

bloß eine Möglichkeit fände? Diese Möglichkeit erschöpft das Wesen seiner übrigen Eigenschaften; aber auch seiner notwendigen Wirklichkeit? Mich dünkt nicht. — Folglich kann entweder Gott gar keine vollständige Vorstellung von sich selbst haben, oder diese vollständige Vorstellung ist ebenso notwendig wirklich, als er es selbst ist usw. — Freilich ist das Bild von mir im Spiegel nichts als eine leere Vorstellung von mir, weil es nur das von mir hat, wovon Lichtstrahlen auf seine Fläche fallen. Aber wenn denn nun dieses Bild alles, alles ohne Ausnahme hätte, was ich selbst habe, würde es sodann auch noch eine leere Vorstellung oder nicht vielmehr eine wahre Verdopplung meines Selbst sein? — Wenn ich eine ähnliche Verdopplung in Gott zu erkennen glaube, so irre ich mich vielleicht nicht sowohl, als daß die Sprache meinen Begriffen unterliegt; und so viel bleibt doch immer unwidersprechlich, daß diejenigen, welche die Idee davon populär machen wollen, sich schwerlich faßlicher und schicklicher hätten ausdrücken können, als durch die Benennung eines Sohnes, den Gott von Ewigkeit zeugt."

Die Bedeutung dieser Worte ist umstritten. Und falls es uns nicht gelingen sollte, einen klaren, bestimmten Sinn zu eruieren, würde das, was früher über Lessings Bedeutung für eine tiefere Erfassung der Religion gesagt wurde, unangetastet bleiben. Die Religion als Gesinnung der Ergebenheit in Gott würde doch stehen bleiben, auch wenn das Wähnen über Gott begrifflich nicht faßbar wäre. Das Wesentliche wäre vorhanden, nur das Nebensächliche, das Entbehrliche fehlte. Auch ein religiöser Genius wie Jesus von Nazareth hat zwar Gott, aber keinen philosophischen Gottesbegriff gehabt.

Jacobi wollte, was in § 73 über das Verhältnis Gottes zum Sohne Gottes gesagt wird, deuten als eine Umschreibung der Begriffe natura naturans und natura naturata bei Spinoza. Das wäre aber eben der Pantheismus, von dem wir gesehen haben, daß er nicht Lessings Überzeugung ist. Diese Deutung ist also von vornherein sehr unwahrscheinlich.

Wie sind Lessings Worte aber dann zu verstehen? — Das ist in diesem Falle wirklich nicht ganz leicht zu sagen.

Der Weg zum Verständnis von § 73 führt — Jacobi zum Trotz — über das συμφιλοσοφεῖν der lebenslänglichen Freunde Lessing und Moses Mendelssohn. Und zwar liegt die Sache so günstig, daß uns nicht weniger als drei Dokumente ihres Gedankenaustausches allein über den Gottesbegriff vorliegen; sie stammen aus den Jahren 1755, 1763 und 1785.

2. Das erste dieser Zeugnisse findet sich in dem ersten und besonders dem zweiten der „Philosophischen Gespräche" Mendelssohns, die Lessing 1755 ohne Wissen und Namen des Autors bei Voß drucken ließ. Mendelssohn will dort nachweisen, einen wie großen Anteil Spinoza an der „Verbesserung der Weltweisheit" habe. Er zeigt (bekanntlich irrtümlicherweise), daß in Wirklichkeit kein anderer als Spinoza der Erfinder der von Leibniz zu Ehren gebrachten harmonia praestabilita sei, und er weist nach, was für unsern Zusammenhang noch wichtiger ist, daß selbst in dem vielgeschmähten und ungereimten Pantheismus ein sehr beachtenswertes Wahrheitsmoment stecke. Dabei versucht er, mit Leibnizischen Begriffen in das Verständnis Spinozas einzudringen. „Sie wissen", so läßt er den Gesprächsleiter sagen[1]), „die Leibnizianer legen der Welt gleichsam ein zweifaches Dasein bei. Sie hat, mit ihnen zu reden, vor dem Ratschlusse Gottes, unter möglichen Welten in dem göttlichen Verstande, existiert. Gott hat ihr, weil sie die beste war, vor allen möglichen Welten den Vorzug gegeben und hat sie außer sich wirklich sein lassen. Nun blieb Spinoza bei dieser ersten Existenz stehen. Er glaubte, es wäre niemals eine Welt außer Gott wirklich geworden, und alle sichtbaren Dinge wären bis auf diese Stunde bloß in dem göttlichen Verstande anzutreffen. Was nun die Leibnizianer von dem Plane der Welt behaupten, so wie er in dem göttlichen Verstande (antecedenter ad decretum) existiert hat, das glaubte Spinoza von der sichtbaren behaupten zu können".

Spinoza begnügte sich also, „sozusagen, mit der einen Hälfte

---

[1]) Philosophische Gespräche, 1755, S. 45 ff.

der Weltweisheit“ [1]). Aus diesem Irrtum lassen sich alle seine Fehler ableiten, die letzten Endes alle darin ihren Grund haben, daß er die Aussagen, die von der „verständlichen“, d. h. der bloß im Verstande Gottes existierenden Welt gelten, auf die wirkliche Welt überträgt. Gibt man ihm aber einmal seinen Grund-Irrtum zu, so begreift man, daß er konsequenterweise zu all seinen ungereimten Behauptungen kommen mußte. Denn die Einzelheiten der nur in Gottes Verstand vorhandenen Welt seien allerdings nur modi Gottes und die menschliche Seele — als bloßer Gedanke Gottes — entbehre allerdings der eigenen Substantialität.

Diesen Versuch Mendelssohns, Spinoza zu verstehen und zu entschuldigen, hat Lessing in seiner Rezension [2]) der „Philosophischen Gespräche“ mit seinem lebhaften Beifall ausgezeichnet: „Hierauf [d. h. nachdem der Platz bestimmt ist, den Spinoza in der Geschichte der Philosophie einnimmt] wird“, so rühmt er, „ein sehr kühner, aber, wie es uns scheint, auch sehr glücklicher Gedanke vorgetragen, welcher den Gesichtspunkt betrifft, aus welchem man Spinozens Lehrgebräuche betrachten muß, wenn es mit der Vernunft und Religion bestehen solle“.

Woher diese lebhafte Zustimmung? —

Lessing hatte nämlich nicht lange vorher (1753), noch ohne Spinoza zu kennen (wenigstens was man „kennen“ nennen darf), eine ähnliche Modifikation der Leibnizischen Gotteslehre vorgenommen, wie sie Mendelssohn hier hypothetisch vorträgt: in seinem Entwurf, der den Titel führt „Das Christentum der Vernunft“ [3]). Er geht dabei von dem Begriff des Denkens aus, ganz wie ein Philosoph aus der Leibniz-Wolffschen Schule. Alle Gedanken Gottes, soweit sie das Beste zum Gegenstand haben, gelangen — so lehrt die Schule — zur Wirklichkeit; das Beste ist nun entweder das absolut Beste oder das relativ Beste (das Beste secundum quid). Das absolut Beste ist Gott selbst, das Beste secundum quid sind seine Eigenschaften, wenn

[1]) a. a. O., S. 27.
[2]) Vossische Zeitung vom 1. III. 1755; H. XVIII, 281.
[3]) H. XIV, 213—217.

er sie mit den mannigfach abgestuften Einschränkungen denkt, deren sie fähig sind. Soweit geht Lessing im üblichen Geleise. An einem Punkt aber verläßt er die Heerstraße: er nimmt mit dem Begriff des Denkens eine bedeutsame Modifikation vor und muß nun sich einen eigenen Weg bahnen. Während nämlich Leibniz den Willen Gottes von seinem Denken (Vorstellen) trennt, faßt Lessing beide zur Einheit zusammen. Sind aber Verstand und Wille nur eine Kraft, so ist auch ihr gemeinsames Handeln — das Schaffen — mit ihnen zusammenzufassen, Gott denkt stets in Realitäten: „Vorstellen, Wollen und Schaffen ist bei Gott Eins. Man kann also sagen: alles, was sich Gott vorstellet, alles das schafft er auch“ (§ 3).

Diesem neuen Begriff des produktiven Denkens gemäß muß nun natürlich die Art und Weise, wie Gott das absolut Vollkommene und das relativ Vollkommene denkt, modifiziert werden. Indem er das absolut Vollkommene, d. h. sich selbst, denkt, entsteht ein identisches Bild seiner selbst (der Sohn Gott); zwischen beiden besteht — infolge ihrer vollständigen Übereinstimmung — die größte Harmonie (das ist der „Geist, welcher vom Vater und Sohn ausgehet“). Nun, diese philosophische Ableitung der Trinitätslehre (§§ 5—12) ist etwas sophistisch, und Lessing hat sie später fallen lassen [1]).

Bedeutsamer ist es, wie er das produktive Denken des relativ Vollkommenen (§ 13 ff.) entwickelt. Bei dieser Art des Denkens stellt sich Gott „seine Vollkommenheiten zerteilt“ vor, d. h. jede für sich, isoliert; zugleich aber denkt er jede dieser vereinzelten Vollkommenheiten wieder „nach Graden abgeteilt“, d. h. abgestuft. Da jedes Denken ein Schaffen ist, so schafft Gott durch

---

[1]) Vgl. den Brief an Mendelssohn vom 1. V. 1774: „Meiner ehemaligen Grillen über diesen Gegenstand erinnere ich mich noch wohl, und ebenso wohl auch dessen, was Sie mir damals darauf antworteten, und wodurch ich auf einmal abgebracht ward, weiter für mich selbst im Ernst daran zu denken.“ — Zu dem Sophistischen in der Verwendung des Begriffs der Harmonie vgl. den Brief vom 17. IV. 1763 über den Fehler Mendelssohns, der bei Spinoza von einer Harmonie zwischen nicht verschiedenen Dingen reden wollte.

diese Art seines Denkens „Wesen, von denen jedes etwas von seinen Vollkommenheiten“ hat. „Alle diese Wesen zusammen heißen die Welt.“

Die Herkunft dieses Philosophems von Leibniz liegt auf der Hand: Lessing streicht die Welt, welche Gott nach Leibniz aus sich herausgesetzt hat, und identifiziert die objektive Welt mit der Welt, welche nach Leibniz in Gottes Verstand existiert.

Ebenso klar ist der Gegensatz gegen Spinoza: die Welt, die in Gott existiert, wird nicht mit Gott gleichgesetzt. Der absoluten Vollkommenheit Gottes stehen die relativen Vollkommenheiten der Welt, auch in ihrer Summierung, gegenüber wie das Zufällige dem Notwendigen. Sie sind keine bloßen modi Gottes, sondern sie haben ihre eigene Existenz. Denn die in Gott existierende Welt ist vollkommen auf Leibnizischer Grundlage, auf dem principium individuationis aufgebaut. Gott schafft nämlich nur einfache Wesen (die immateriellen Monaden), Materie schafft er nicht; die ist keine Substanz, vielmehr lediglich ein Konglomerat von immateriellen Monaden (§ 19: das Zusammengesetzte [d. i. die Materie] ist nichts als eine Folge seiner Schöpfung). Es ist die Leibnizische Konstruktion des Verhältnisses von Leib und Seele.

Leibnizisch ist auch die Harmonie, die zwischen den Monaden besteht (§ 20), Leibnizisch die unendliche Reihe der geschaffenen Wesen (§§ 17, 18), Leibnizisch endlich und vor allem die Lehre von der besten Welt (§ 15—16). Sie ist es, obwohl auch hier der Begriff des produktiven Denkens eine leise Modifikation hervorgebracht hat.

Wenn nämlich Denken, Wollen und Schaffen eins sind, so kann es nicht mehrere „mögliche Welten“ zur Wahl für das göttliche Denken geben, also auch keine „beste Welt“, sondern nur eine einzige Welt — und diese wichtige Leibnizische Lehre scheint zerstört zu sein.

Allerdings, würde Lessing einräumen, gibt es nur e i n e Welt und diese e i n e mögliche Welt ist eben die wirkliche Welt. Insofern wäre es falsch, wenn man sie die beste der f ü r G o t t möglichen Welten nennen wollte; für Gott ist nur e i n e Welt

möglich. Aber für ein nicht-göttliches Denken oder für ein sonst göttliches Denken, das bloßes Denken ohne Schaffen wäre, sind tatsächlich unendliche Möglichkeiten gegeben. Von diesen logisch gegebenen unendlichen Möglichkeiten denkt nun das göttliche Denken — als göttliches — die vollkommenste. Insofern hat es doch guten Sinn, wenn man, obwohl es für Gott nur eine mögliche Welt gibt, von der besten der möglichen Welten redet. Man kann sich bei dieser Wendung der Leibnizischen Lehre um so mehr als Leibnizianer fühlen, als es ja auch bei Leibniz selbst — streng genommen — nur eine mögliche Welt gibt. Denn bei der Wahl, welche der göttliche Wille nach Leibniz zwischen den dem göttlichen Denken möglichen Welten trifft, ist der Wille ja in der Weise determiniert, daß er nur eine Welt, nämlich die beste, realisieren kann. Mit anderen Worten: auch bei Leibniz ist für Gott nur eine Welt möglich; aber ob moralisch oder metaphysisch, es ist eben nur eine Welt möglich.

Das „Christentum der Vernunft" ist also von A bis Z ein in ganz bestimmter Richtung modifizierter Leibnizianismus, der, wenn man ihn einmal verstanden hat, mit Spinozismus nicht mehr verwechselt werden kann [1]).

Woher aber stammt das grundlegende Aperçu des produktiven Denkens?

Eine Herleitung aus Spinoza, die Rehorn versucht hat, scheitert schon daran, daß Lessing damals noch nicht ernstlich in das System Spinozas eingedrungen war, und eine beigebrachte Belegstelle für die Verwandtschaft der Gedanken beweist nichts. Ernsthafter käme schon Giordano Bruno in Betracht, den Lessing in Wittenberg studiert hat (Nieten). Aber am besten läßt sich doch der Begriff des schöpferischen Denkens aus Leibniz selbst ableiten. Denn gerade nach Leibnizens Vorstellung ist „beim unendlichen Wesen überhaupt kein Früher und Später, kein Mangel und keine Befriedigung. Gedanke, Wille und Tat sind eins" (Zimmermann 351). Nur begrifflich sind sie geschieden, in Wirklichkeit verbunden; in der Weise nämlich, daß die

[1]) Pfleiderer, Geschichte der Religionsphilosophie, 3. Aufl., 1893, S. 78.

Vernunft gebietet und ins Dasein ruft, was sie als gut einsieht. Bei Spinoza dagegen geht das Denken nur hinter dem Geschehen her, ist nur registrierend, nur rezeptiv; das Sein wird nur nachträglich als vernünftig anerkannt — es ist notwendig, also ist es vernünftig. Von dem aktiven Denken bei Leibniz aber, welches das Sein bestimmt, war es nur ein Schritt zu dem schöpferischen Denken, wie es Lessing faßt. Auf diesem selbständigen Gedanken Lessings beruht die Modifikation, die er mit der Philosophie Leibnizens vollzog.

Kehren wir zu unserm Ausgangspunkt zurück, den „Philosophischen Gesprächen" Mendelssohns. Mendelssohn kannte, als er an seine „Rettung" Spinozas ging, das neue Leibnizische System Lessings, das sich von dem des Meisters nur dadurch unterscheidet, daß die wirkliche Welt nicht aus dem Denken Gottes herausgesetzt ist. Ihm half dieser Lessingsche Gedanke, den Pantheismus Spinozas verstehen, und so wurde — o Ironie des Schicksals — Mendelssohn derjenige, welcher Lessing zuerst auf die Möglichkeit hinwies, zwischen Leibniz und Spinoza Brücken zu schlagen.

3. Das zweite Dokument, welches uns zeigt, wie Lessing und Mendelssohn ihre Gedanken über den Gottesbegriff austauschten, ist das Lessingsche Fragment „Über die Wirklichkeit der Dinge außer Gott" [1]), das nach dem ausdrücklichen Zeugnis von Karl Lessing „an Moses Mendelssohn gerichtet" ist [2]).

Als Zeit der Entstehung läßt sich mit großer Sicherheit das Jahr 1763 angeben, und auch das Motiv zur Fixierung dieser Gedanken läßt sich noch erkennen. Im Jahre 1761 hatte Mendelssohn seine „Philosophischen Schriften" in 2 Bänden herausgegeben. Ein Exemplar dieser Ausgabe schickte er Lessing, und zwar mit einer für ihn besonders gedruckten „Zueignungsschrift an einen seltsamen Menschen". Erst im Jahre 1763 rafft sich der sparsame Briefschreiber dazu auf, diese doppelt freundschaftliche Sendung — die Gabe und die Neckerei mit seiner Spiel-

---

[1]) H. XVIII, 326, 327.
[2]) Karl Lessing, G. E. Lessings Leben, II, S. 93.

leidenschaft — zu beantworten. Er nimmt die „Philosophischen Schriften" des Freundes, in welchen die „Philosophischen Gespräche" von 1755 wieder abgedruckt sind, jetzt vor, entdeckt auf Grund seiner in Breslau erworbenen tieferen Spinoza-Kenntnis, daß der Einfall Mendelssohns, Spinoza zum Erfinder der prästabilierten Harmonie zu machen, unhaltbar ist; setzt ein Konzept [1]) auf und übermittelt dem Freunde schließlich in sauberer Reinschrift [2]) seine Einwände.

Dabei wird die früher verhandelte Streitfrage über das Verhältnis der Welt zu Gott wieder rege. Das Konzept (zu Anfang) bezeugt es, daß Lessing wieder an die Leibnizische Unterscheidung der Welt, „wie sie in dem göttlichen Verstande antecedenter ad decretum existiert", und der wirklichen Welt außer Gott erinnert wurde. Dadurch wird er innerlich genötigt, sich aufs neue mit diesem Problem zu beschäftigen. Als Zeugnis seines Nachdenkens mit der Feder in der Hand ist uns jenes Fragment „Über die Wirklichkeit der Dinge außer Gott" übrig geblieben [3]).

Das Fragment ist also der Form nach eine Auseinandersetzung mit Mendelssohn, verfaßt im April 1763.

Dem Inhalt nach ist es eine Weiterbildung seines Philosophems vom Jahre 1753 — eine Weiterbildung, keine bloße Wiederholung. Er verteidigt seine Position hier gegen einen ortho-

---

[1]) H. XVIII, 329—331.

[2]) Brief vom 17. IV. 1763.

[3]) Spicker (Lessings Weltanschauung, 1883) hat zuerst auf den Zusammenhang dieses Fragmentes mit Mendelssohn hingewiesen. Aber er meint, Lessing sei zu dieser Entwicklung seiner Gedanken durch Mendelssohns preisgekrönte „Abhandlung über die Evidenz in metaphysischen Wissenschaften" (1764), die er im Manuskript gelesen hat (Brief Mendelssohns vom Mai 1763), angeregt worden. Mit Unrecht. Denn die von Spicker behauptete Identität der Probleme in Mendelssohns „Abhandlung" und in Lessings Fragment ist nicht vorhanden. Zwar ist beide Male von dem Verhältnis von Möglichkeit und Wirklichkeit die Rede, aber in ganz anderem Zusammenhange. Dort handelt es sich um das Problem: wie schließt man in der Metaphysik von der Möglichkeit Gottes auf seine Wirklichkeit? Hier um die Frage: muß zu Gottes Gedanken noch etwas hinzukommen, damit das Gedachte aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit trete?

doxen Leibnizianer in der Weise, daß er dessen Begriffe aufnimmt, sie zu denken versucht und dabei zeigt, daß sie zu Widersprüchen führen. Und zwar geht er von den beiden für diese Frage fundamentalen Begriffen aus: Möglichkeit und Wirklichkeit.

Zuerst der Begriff der Möglichkeit. — Die Wirklichkeit der Dinge außer Gott ist das Komplement ihrer Möglichkeit. Nun muß der Philosoph nach der Schule zugeben, daß nicht bloß von der Möglichkeit der Dinge, sondern auch von dem Komplement der Möglichkeit ein Begriff in Gott ist. Also, schließt Lessing weiter, wenn ein Begriff davon in ihm ist, so ist die Sache selbst in ihm, so sind alle Dinge in ihm selbst wirklich [1]).

Dieser Schluß hat zur Voraussetzung, daß das Denken zugleich ein Als-wirklich-Setzen, ein Schaffen ist. So wendet der Schulphilosoph auch sofort ein, daß Lessing hier zwei Dinge identifiziere, die auseinanderzuhalten seien: den Begriff, welchen Gott von der Wirklichkeit eines Dinges hat, und die Wirklichkeit dieses Dinges außer ihm.

Diesen Einwand pariert Lessing mit dem Gegenstoß: Dann sage mir, wodurch nach deiner Meinung sich die Wirklichkeit außer ihm von der Wirklichkeit in seinem Begriff unterscheidet. — Du schweigst. Denn darauf kannst du nicht antworten. Es müßte ja die Wirklichkeit eines Dinges außer Gott dann dadurch herbeigeführt werden, daß etwas hinzutritt, was nicht in Gottes Begriff ist. Das aber wäre eine Ungereimtheit. Also kannst du gegen meine Auffassung nichts einwenden: beide Wirklichkeiten, die du unterscheiden willst — die Wirklichkeit in dem Begriff Gottes (d. i. die Möglichkeit) und die Wirk-

[1]) Dabei kommt, genau genommen, folgender Schluß heraus: Da ein „Begriff von der Wirklichkeit der Dinge außer Gott“ in Gott vorhanden ist, so ist die „Wirklichkeit der Dinge außer Gott“ tatsächlich in Gott vorhanden. Dieser Schein der Absurdität entsteht dadurch, daß Lessing mit den Begriffen des Gegners operiert. Nach Lessings eigener Philosophie kann der „Begriff von der Wirklichkeit der Dinge außer Gott“ in Gott nicht existieren, weil es keine bloßen Begriffe in Gott gibt.

lichkeit außer Gott — sind eins, d. h. „alles, was außer Gott existieren soll, existiert in Gott".

Oder man geht vom Begriff der Wirklichkeit aus. Die Wirklichkeit eines Dinges ist der „Inbegriff aller möglichen Bestimmungen, die ihm zukommen können". Dieser Inbegriff muß natürlich auch in der Vorstellung sein. Unterscheidet man nun zunächst mit dem Schulphilosophen das in Gottes Vorstellung Vorhandene und das wirklich Vorhandene terminologisch als das Urbild und das Ding selbst, so stehen wir wieder vor derselben Frage: wodurch unterscheidet sich das Ding selbst von dem Urbild [1])? — Antwort: durch nichts. Also sind Urbild und Abbild identisch.

Bis hierher beruht die Argumentation auf dem von früher her bekannten Gedanken Lessings, daß Vorstellen, Wollen und Schaffen bei Gott Eins ist. Insofern bringt sie, wenn sie auch ein sehr lehrreiches Beispiel von Lessings dialektischer Methode ist, sachlich nichts Neues. Das eigentlich Bedeutsame des Fragments steht erst im zweiten Teil.

„Wird, wenn die Welt in Gott existiert, nicht die Grenze zwischen Gott und Welt aufgehoben?" Dies Problem drängt sich jetzt notwendig auf.

Die Schulphilosophie hat es allerdings völlig unzweideutig zum Ausdruck gebracht, daß die Welt — als außergöttlich — von Gott unterschieden ist und daß ihre Wirklichkeit von einer andern Art ist als die notwendige Wirklichkeit Gottes, nämlich zufällig. Aber beides — die Unterschiedenheit der Dinge von Gott und ihre Zufälligkeit — behauptet auch Lessing. Die Unter-

---

[1]) Der Text des Fragments erweckt an einer Stelle Bedenken. Es heißt: „Muß nicht dieser Inbegriff auch in der Idee Gottes sein? Welche Bestimmung hat das Wirkliche außer ihm [d. h. außer Gott], wenn nicht auch das Urbild in Gott zu finden wäre?" Der zweite Satz ergibt keinen brauchbaren Sinn; denn nicht das Vorhandensein des Urbildes in Gott, sondern die Bestimmung (= Merkmal), welche das Ding selbst etwa vor dem in Gott vorhandenen Urbild voraus haben soll, ist problematisch. Darnach wird der Satz in Lessings Handschrift gelautet haben: „Welche Bestimmung hat das Wirkliche außer ihm, welche nicht auch in dem Urbild in Gott zu finden wäre?"

schiedenheit versteht sich nach Lessing von selbst, aber auch ihre Zufälligkeit ist nicht aufgehoben. Die Zufälligkeit der Dinge müßte ja auch nach der Schulphilosophie als Begriff in Gott vorhanden sein; ist aber der Begriff des Zufälligen in ihm, so auch das Zufällige selbst.

Also Zufälliges in Gott, dem notwendigen Wesen??

Nun, auch die Schulphilosophen nehmen Zufälliges in Gott an. Wenn sie nämlich Gott Begriffe von zufälligen Dingen beilegen, so legen sie ihm damit ja, freilich ohne sich dessen bewußt zu werden, zufällige Begriffe bei. Lessing unterscheidet sich von ihnen nur dadurch, daß er in Gott eine zufällige Wirklichkeit annimmt. Das mag mehr in die Augen fallen, ist aber tatsächlich doch nur ein sekundärer Unterschied. Das prinzipiell Wichtige ist vielmehr die Annahme von etwas Zufälligem (welcher Art das Zufällige auch immer sein mag), und in diesem Punkt sind die Schulphilosophen in gleicher Verdammnis mit Lessing.

Sehr klar geht aus alledem hervor, daß Lessing sich mit Bewußtsein gegen die Vereinerleiung von Gott und Welt, gegen den Pantheismus abgrenzen will, daß wir es hier nicht mit Spinozismus, sondern mit modifiziertem Leibnizianismus zu tun haben. Lessing behandelt das Verhältnis des Notwendigen zum Zufälligen ganz in Leibnizischer Weise, nur daß er das Problem um eine Stufe zurückschiebt. Es ist der Leibnizische Typus.

4. Nicht anders steht es mit dem dritten Dokument über den Gedankenaustausch, der zwischen Lessing und Mendelssohn über den Gottesbegriff stattfand. Es ist die Auseinandersetzung über den Spinozismus, die Mendelssohn im 14. Kapitel seiner „Morgenstunden" (1785) dem verstorbenen Freund in den Mund gelegt hat. Also Dichtung, aber Dichtung und Wahrheit. Denn es ist nicht gut zu bezweifeln, daß Mendelssohn dabei die Erinnerung an ähnliche Ausführungen Lessings über dies Thema verwertet hat. Zwar hat ihm bei seiner Arbeit das eben besprochene Fragment nicht vorgelegen; es ist erst 1794 veröffentlicht. Zwar ist das Fragment „Das Christentum der Vernunft", auf das er sich berufen konnte, da es bereits 1784 veröffentlicht

war, viel weniger passend. Aber das ist nur ein Beweis mehr dafür, daß Mendelssohns Gedächtnis in der Hauptsache zuverlässig war. Denn ohne jenes Fragment vor Augen zu haben, machte er das Problem des Fragments zum Hauptproblem seines erdichteten Gesprächs: „Über die Wirklichkeit der Dinge außer Gott."

Mendelssohn zitiert hier den Geist seines Freundes, um ihn noch einmal die Rolle spielen zu lassen, die er im Leben aus freier Neigung so oft übernommen hatte: den Angegriffenen zu verteidigen. Der Delinquent, der sich des Lessingschen Schutzes zu erfreuen hat, ist in diesem Falle der Spinozismus; der Sieger über den Spinozismus, dem Lessing auf den Leib rückt, ist die Philosophie nach der Schule. In dieser Stellung über den Parteien entwickelt der erdichtete Lessing nun Gedanken, die uns aus den Fragmenten des historischen Lessing schon bekannt sind.

Mendelssohn läßt Lessing auseinandersetzen (S. 238 f.), „daß sich der göttliche Verstand alle möglichen zufälligen Dinge, nebst ihren unendlichen Mannigfaltigkeiten und Veränderungen, samt ihrer Verschiedenheit und Güte, Schönheit und Ordnung, auf das allerdeutlichste und ausführlichste vorgestellt, und daß er vermöge seiner allerhöchsten Billigungskraft der besten und vollkommensten Reihe der Dinge den Vorzug gegeben habe. Alles dieses muß auch nach dem System des wahren Theisten [in unserm Sprachgebrauch: Deisten] in dem Verstande Gottes vorgegangen sein und unaufhörlich vorgehen. Auch der Theist muß also der wirklich gewordenen Reihe der Dinge eine Art von idealischem Dasein in dem göttlichen Verstande zuschreiben, und dieses kann der Pantheist seinem System unbeschadet zugeben. Er bleibt aber bei diesem idealischen Dasein stehen, und wenn der Theist fortrückt und zu dieser Behauptung hinzusetzt: Gott habe dieser wirklichen Reihe der Dinge auch außer sich ein objektives Dasein mitgeteilt, so zieht jener sich bescheiden zurück und siehet keinen Grund, dieses einzuräumen. Wodurch überführt ihr ihn von dieser objektiven Existenz außerhalb des göttlichen Verstandes? Wer sagt uns, daß wir selbst und die Welt, die uns umgibt, etwas mehr haben,

als das idealische Dasein in dem göttlichen Verstande, etwas mehr sind, als bloße Gedanken Gottes und Modifikationen seiner Urkraft?"

Mendelssohn unterbricht diese Darlegung, um das Fazit zu ziehen: „Wenn ich Sie recht verstehe, so geben Sie im Namen Ihres Pantheisten zwar einen außerweltlichen Gott zu, läugnen aber eine außergöttliche Welt."

Von einigen Ungenauigkeiten abgesehen, ist das ganz die Lessingsche Auffassung. Denn zwar kann es für Lessing auch in Gottes Verstand nur e i n e mögliche Welt geben (die beste der logisch möglichen Welten), aber die Hauptsache ist richtig wiedergegeben: daß die wirkliche Welt in Gott existiert.

Der Mendelssohnsche Lessing begründet diesen Gedanken ganz, wie wir es erwarten müssen, mit der Berufung auf die Eigenart des göttlichen Denkens: „Da nun in Gott, wie wir alle gestehen, kein bloßes Vermögen stattfindet, alles vielmehr in der tätigsten Wirklichkeit sein muß, da ferner alle Gedanken Gottes wahr und treffend sind, so wird kein Gedanke in Gott von seinem Urbilde[1]) zu unterscheiden sein; oder vielmehr die Gedanken Gottes, die als Abänderungen desselben in ihm anzutreffen sind, werden zugleich ihre eigenen Urbilder selbst sein. Die innere stets wirkende Tätigkeit der göttlichen Vorstellungskraft erzeugt in ihm selbst unvergängliche Bilder zufälliger Wesen, mit der unendlichen Reihe aller ihrer aufeinander folgenden Abänderungen und Verschiedenheiten, und dies sind wir samt der Sinnenwelt außer uns."

In Lessingsche Kürze zusammengezogen heißt das: da bei Gott Vorstellen, Wollen und Schaffen Eins ist, so sind Urbild und Ding identisch.

Hier hört nun Mendelssohns Zustimmung auf, und er greift die Position des Freundes an. Die Gedanken Gottes haben zwar

---

[1]) Die Begriffe Urbild und Abbild hat Mendelssohn noch von Lessing her im Gedächtnis, aber er vertauscht sie! Den Gegenstand nennt er das „Urbild", und die Vorstellung davon (das Bild davon) im göttlichen Verstande das Abbild. So tief steckt er in der Wirklichkeit der Dinge außer Gott.

im übrigen, wie Lessing will, alle Prädikate, die ihren Objekten zukommen, jedoch mit einer Ausnahme: sie können diejenigen Prädikate, die dem Urbild bloß als Urbild, d. h. dem Gegenstand bloß als Gegenstand zukommen, nicht annehmen; sonst würden die Gedanken aufhören, Gedanken zu sein. Welche Prädikate das sind, die nur dem Gegenstand zukommen, läßt sich für die Menschenwelt wenigstens untrüglich angeben: es ist „das Bewußtsein meiner selbst verbunden mit völliger Unkunde alles dessen, so nicht in meinen Denkungskreis fällt“; derartiges kann von den Gedanken Gottes unmöglich ausgesagt werden. Darin also, daß dies von mir ausgesagt wird, liegt der sprechendste Beweis für meine außergöttliche Substantialität.

Da stehen die Unterredner wieder vor demselben Problem, das sie früher beschäftigt hatte, und Lessing fragt: „Muß zum Gedanken Gottes noch etwas hinzukommen, wenn er außer Gott[1]) wirklich werden soll?“

Mendelssohn beginnt nun eine schulmäßige Auseinandersetzung auf Grund der Unterscheidung des absolut Besten und des relativ Besten; in Gott könne eben nur das absolut Beste vorhanden sein, also müsse das relativ Beste abgesondert von seiner Substanz, d. i. außergöttlich sein. Dies ist ja nur eine logische Deduktion, keine wirkliche Beantwortung der Lessingschen Frage. Damit läßt Lessing ihn nicht durchschlüpfen, sondern er hält ihn bei seiner Frage fest und spitzt sie noch schärfer zu als vorhin: „Was tut aber Gott zu seinen Gedanken, zu seinen Vorstellungen des Besten hinzu, daß sie außer ihm auch wirklich werden?“

Hierauf erklärt Mendelssohn nur teilweise antworten zu können; aber doch für den wichtigsten Teil der Wirklichkeit außer Gott, nämlich für die „eingeschränkten Geister“, das ist

[1]) Ganz korrekt müßte die Frage im Sinne Lessings natürlich lauten: „Muß zum Gedanken Gottes noch etwas hinzukommen, wenn er wirklich werden soll?“ Wird die Frage bejaht, dann findet die Wirklichkeit außer Gott, wird die Frage verneint, dann findet die Wirklichkeit in Gott statt. Das erste ist Mendelssohns, das zweite ist Lessings Lösung.

für die Menschen. Beim Menschen muß zum Gedanken Gottes, falls er realisiert werden soll, noch hinzukommen „Selbstbewußtsein verbunden mit Unkunde alles dessen, so außerhalb seiner Schranken fällt“. Wenn er auch bei den unbeseelten Dingen nicht angeben könne, was hinzukommen müsse, so sei die Hauptsache geleistet: er habe das Vorhandensein e i n e r außergöttlichen Substanz — des selbstbewußten, endlichen Geistes — nachgewiesen und die Prädikate namhaft gemacht, welche dieser Substanz noch außer d e n Prädikaten zukommen, die sie mit den Gedanken Gottes von dieser Substanz gemeinsam habe.

Mendelssohn glaubt damit Lessing widerlegt zu haben. Aber würde sich Lessing für besiegt halten? Wohl kaum.

Er könnte etwa antworten: daß der endliche Geist „Selbstbewußtsein, verbunden mit Unkunde alles dessen, so außerhalb seiner Schranken fällt“, hat, daß er also eine eigene Substanz ist, leugne ich ja gar nicht. Aber beweise mir erst, daß diese eigene Substantialität des Geistes, die wir ihm beide zulegen, nicht i n, sondern a u ß e r Gott existiert. Dies allein ist die Streitfrage. Du bist so tief in d e i n e n Begriff von der Wirklichkeit verstrickt, daß dir jede Wirklichkeit sofort eine Wirklichkeit außer Gott ist, daß du, wo du — wie hier — die Wirklichkeit eines Dinges nachgewiesen hast, sofort glaubst, seine Wirklichkeit a u ß e r Gott nachgewiesen zu haben. Dein ganzer Beweis ruht also auf der unwillkürlichen Gleichsetzung von „Wirklichkeit“ und „Wirklichkeit außer Gott“; du hast eine petitio principii begangen, dein Schluß ist ein Zirkelschluß.

So etwa könnte Lessing sich verteidigen. Andererseits steckt doch auch in Mendelssohns Einwand ein Wahrheitsmoment: Lessings Auffassung ist keine Lösung, sondern eine Formulierung des Problems. Es bleibt tatsächlich im Unklaren, wie der „Gedanke“ Gottes eigene Substantialität gewinnt; denn eigene Substantialität will ja Lessing für die Dinge der in Gott existierenden wirklichen Welt festhalten.

Nicht berührt wird auch die Frage, wie es kommt, daß die Gedanken Gottes so verschieden realisiert werden, als Geist und

als Materie. Doch auch dies Schweigen verrät wieder den Leibnizianer: auch bei Leibniz bleibt ja das Verhältnis von Geist und Materie in der Schwebe. Denn der Gegensatz von Geist und Materie wird durch seine Monadenlehre aufgehoben. Als Substanzen existieren in Wirklichkeit nur die immateriellen Monaden, die Materie (materia secunda) entsteht erst nachträglich durch Anhäufung von immateriellen Substanzen, ist also etwas Abgeleitetes, keine eigene Substanz. Was als Gegensatz von Geist und Materie erscheint, reduziert sich in Wirklichkeit auf die relative Verschiedenheit prinzipiell gleichartiger immaterieller Substanzen. Weil nun der Gegensatz von Geist und Materie in die Leibnizischen Gedankengänge nicht hineinpaßt, so fehlt er auch bei Lessing an dieser Stelle.

Was wir hier aus Lessings Schweigen erschließen können, finden wir an anderer Stelle[1]) von ihm selbst ausgesprochen: daß er — mit Leibniz — keinen prinzipiellen Gegensatz von Geist und Materie kennt. Die Materie ist keine Materie im eigentlichen Sinne des Wortes, sondern nur Grenzbestimmung. Die ganze materielle Welt ist bis in ihre kleinsten Teile beseelt. Die Seele aber ist das, was die Materie nicht ist: ein einfaches Wesen, also Substanz.

Wenn Mendelssohn für diese Anschauungen Lessings den Terminus „geläuterter Spinozismus" prägte, so war das ein Mißgriff; es ist vielmehr geläuterter oder doch modifizierter Leibnizianismus.

Der Unterschied von der gesamten auf Leibniz zurückgehenden Philosophie ist nur der, daß Lessing trotz der Verschiedenheit von Schöpfer und Geschöpf, von notwendigem und zufälligem Dasein, die Zusammengehörigkeit beider aufs nachdrücklichste geltend macht. Die Transszendenz Gottes, auf die sich der Deismus beschränkte, verbindet er mit der Immanenz. Es ist fraglich, ob Lessing sich dessen bewußt war, daß die Synthese von Trans-

---

[1]) Fragment „Daß mehr als fünf Sinne für den Menschen sein können", H. XVIII, 361.

szendenz und Immanenz zuerst im christlichen Gottesbegriff versucht wurde [1]).

Vielleicht hat Mendelssohn so unrecht nicht, wenn er sagt, daß Lessings Gottesbegriff sich von dem seinigen nur durch eine „Subtilität" unterscheide, „die niemals praktisch werden kann"; wenn er diesen Unterschied durch ein Bild veranschaulicht [2]): nach Mendelssohn habe Gott das Licht von sich wegblitzen, nach Lessing habe er es nur innerlich leuchten lassen. Jedenfalls hat Mendelssohn von Lessings Philosophie doch erheblich mehr verstanden, als Jacobi es Wort haben wollte.

5. All diese methodisch notwendigen Umwege führen uns nun endlich zum Ziel: jetzt — wenn überhaupt, — müssen wir in der Lage sein, den § 73 in der „Erziehung des Menschengeschlechts" zu verstehen. Wir kennen die Grundlage von Lessings Gottesbegriff und müssen also, auch wenn er unausgesprochen im Hintergrund bleibt, den bestimmten Gedanken, den er daraus ableiten will, erfassen können.

Da ist nun das Erste und Wichtigste, daß Lessing nicht mehr wie einst in dem „Christentum der Vernunft" eine vernünftige Ableitung der Trinitätslehre versucht. Dies Dogma, das er als solches mit Leibniz und Mendelssohn für „kompletten Nonsens" hält [3]), läßt er jetzt einfach unter den Tisch fallen als eine der „unendlichen Verirrungen" des menschlichen Verstandes.

Wenn er in diesem Nonsens gleichwohl Vernunft stecken sieht, so ist es nur der allgemeine Gedanke, daß bei Gott die Einheit anders beschaffen sein muß als bei den Menschen, daß sich infolge dieses ihres „transszendentalen" Charakters eine Art von Mehrheit mit ihr verträgt. Die Art aber, wie Lessing diese Kombination von Einheit und Mehrheit, diese Mehrheit in der Einheit

---

[1]) Für Lessings Gottesbegriff ist später der Terminus Panentheismus vorgeschlagen worden. Er ist doch besser zu vermeiden; weniger weil Lessing selbst ihn noch nicht kannte, als weil er die Leibnizische Grundfarbe von Lessings Gottesbegriff zerstört.

[2]) Neudruck, S. 33.

[3]) Brief vom 1. V. 1774.

zu erfassen sucht, hat mit dem christlichen Dogma von der Dreiheit in der Einheit nicht das Geringste mehr zu tun.

Der konstitutive Begriff für die folgende Entwicklung, die wieder mehr einem Lallen als einem artikulierten Sprechen gleicht, ist — bezeichnend für den Leibnizischen Typus des Philosopierens — der Begriff des Denkens. Und zwar handelt es sich um das göttliche Denken, das sich auf Gott selbst als Objekt richtet.

Gott hat, davon geht Lessing aus, „die vollständigste Vorstellung von sich selbst". In dieser Vorstellung von sich selbst muß sich alles befinden, was in ihm selbst ist. Von allem aber, was in Gott ist, nimmt seine notwendige Wirklichkeit eine besondere Stellung ein — als notwendig. Ihr Charakter der Notwendigkeit muß sich auch in der vollständigen Vorstellung, die Gott von sich selbst hat, widerspiegeln. Daher genügt es nicht, wenn sich in der vollständigsten Vorstellung, die Gott von sich selbst hat, von seiner notwendigen Wirklichkeit bloß, wie das bei seinen übrigen Eigenschaften der Fall ist, eine Möglichkeit fände. Für die übrigen Eigenschaften reicht die Möglichkeit aus, nicht aber für die notwendige Wirklichkeit, denn sonst wäre sie ja nicht notwendig. Sie ist also nicht als möglich, sondern als notwendig in der Vorstellung Gottes. Folglich gehört es zum Wesen der vollständigsten Vorstellung von sich selbst, daß sie ebenso notwendig wirklich ist wie Gott selbst. Es gibt also — so wird das „et cetera" des Textes aufzulösen sein — zwei notwendig wirkliche Existenzen: Gott selbst und die vollständigste Vorstellung, die er von sich selbst hat. Das zweite könnte man, wenn man will, populär einen Sohn nennen, den Gott von Ewigkeit zeugt — diese Benennung erfolgt aber nicht aus der Sache heraus, sondern lediglich in Anknüpfung an bestimmte historisch vorliegende religiöse Anschauungen.

Wie verhalten sich nun diese beiden notwendigen Existenzen zu einander?

Lessing erläutert das an dem Bild des Menschen im Spiegel, um sogleich hinzuzufügen, daß dies keine wirkliche Analogie sei. Das Bild des Menschen im Spiegel ist nichts als eine leere Vorstellung von ihm. Eine solche leere Vorstellung aber findet in

Gott nicht statt. Die vollständigste Vorstellung, die er von sich selbst hat, hat vielmehr „alles, alles ohne Ausnahme", was Gott selbst hat: es ist eine Verdoppelung Gottes.

Was meint Lessing mit dieser Verdoppelung in Gott? zwei wirklich zu unterscheidende transszendentale Realitäten? oder zwei Wesen, die nicht bloß gleich, sondern *identisch*, d. h. zusammenfallend sind? Es wird sich nicht bestimmen lassen; denn allerdings ist hier die Sprache seinen Begriffen unterlegen.

Nur ein Mißverständnis wird nicht erst ausdrücklich widerlegt zu werden brauchen, die häufig in der Lessingforschung begegnende Auslegung, daß hier unter dem Sohn Gottes die Welt zu verstehen sei. Vielmehr ist das gerade das Merkwürdige, daß hier von der Welt mit keiner Silbe die Rede ist. Und von der Welt konnte ja Lessing auch in § 73 gar nicht reden. Er hatte angekündigt: er wolle von etwas Transszendentalem handeln. Die Welt aber ist nichts Transszendentales. Wie hätte er also von ihr reden können? Es bleibt dabei: Lessing spricht hier ausschließlich von dem Verhältnis des göttlichen Denkens zu Gott, wobei Gott zugleich Subjekt und Objekt des Denkens ist.

Die Konsequenz, die sich aus dem Gedanken dieses Paragraphen für Lessings Auffassung von der Welt ergibt, ist eine ganz andere. Existiert die Welt in Gott, so muß sich mit der Verdoppelung Gottes auch eine Verdoppelung der Welt ergeben; denn sie ist nicht bloß in Gott vorhanden, sondern auch in der vollständigsten Vorstellung, die Gott von sich selbst hat. Aber auch dieser Gedanke ist von der Art, daß die Sprache ihm unterliegt; wir können nicht recht etwas mit ihm anfangen. Und da Lessing selbst diese Konsequenz nicht ausdrücklich gezogen hat, können wir sie um so mehr auf sich beruhen lassen und uns begnügen mit dem, was wir sonst über Lessings Philosophieren wissen: die Welt eine zufällige Wirklichkeit in der notwendigen Wirklichkeit Gottes.

„Die Welt *in* Gott" — das ist allerdings der Punkt, der Lessings Zeitgenossen spinozistisch erschien und der auch heute noch denen, die nicht scharf zusehen, Anlaß geben kann, Lessing für einen Spinozisten zu halten, während in Wirklichkeit sich

Lessing gerade dadurch fundamentaliter von Spinoza unterscheidet, daß er der Welt eigene Substantialität zuschreibt. Weder Lessings ἕν, noch sein πᾶν sind spinozistisch, wie sollte da sein ἕν καὶ πᾶν spinozistisch sein können? [1])

Und sollte sich dieser selbständige Leibnizianer zwar nicht für einen Spinozisten — das scheint ausgeschlossen — aber für einen Spinoza näher verwandten Denker gehalten haben, so ließe das sich teils psychologisch, teils historisch erklären. Psychologisch: er hätte dann, was ja häufig geschieht, die Abweichungen von dem ihm am nächsten Stehenden stärker empfunden, als es sachlich berechtigt war. Und historisch: die Geschichte der Philosophie war in jener Zeit noch weniger erforscht und Gemeingut als heute; es ist also durchaus nicht ohne weiteres sicher, daß Lessing unter Spinozismus dasselbe verstand wie wir. Ein Historiker der Philosophie, der ein Recht dazu hatte, Heinrich Ritter, hat in aller Unbefangenheit auf diesen Punkt hingewiesen: „Nun, was wäre es Unerhörtes", sagt er [2]), „wenn Lessing selbst die Lehre Spinozas nicht verstanden hätte? Wollen wir so abergläubisch an den Lieblingen unseres Volkes hangen, daß wir ihnen keine Irrtümer zutrauen dürften? Es möchte doch wohl nicht sehr zu verwundern sein, wenn unserem Lessing dasselbe begegnet wäre, was Jacobi, was Herder, was nach seinem eigenen Geständnisse Kant, was auch Fichte nicht zu vermeiden wußte. Alle diese haben die Lehre des Spinoza entweder nicht verstanden oder mißverstanden."

Es läßt sich nicht leugnen: die Lessingsche Begriffsbildung

---

[1]) Zu der Bedeutung dieser Formel vgl. Zimmermann, S. 384: „Spinoza würde nicht geschrieben haben: "Εν καὶ πᾶν das Eine und das All, sondern "Εν τὸ πᾶν, das Eine, welches das All ist. So wenigstens drückten die ersten ausgesprochenen Alleinheitslehrer, die Eleaten, den obersten und einzigen Satz ihres Systems aus, und so allein läßt er sich ausdrücken, wenn das Charakteristische der Lehre: die Ununterschiedenheit Gottes und der Welt scharf bezeichnet werden soll. Die erste Form aber unterscheidet das Eine ausdrücklich von dem All, die zweite setzt beide einander gleich."

[2]) Göttinger Studien 1847, II, S. 153 f.

mutet uns hier stark vorkantisch an. Um so bedeutsamer ist das, was er mit diesen begrifflichen Hilfsmitteln geleistet hat: die Überwindung der im 18. Jahrhundert üblichen Auseinanderreißung von Gott und Mensch.

IV. Begriff vom Menschen.

Nachdem der Gottesbegriff und damit auch das Verhältnis von Gott und Welt bestimmt ist, bleibt noch übrig, den Begriff zu bestimmen, den Lessing vom Menschen hat, und zwar beides: was er als Glied des Weltganzen und was er für sich, seinem Wesen nach, ist.

1.

Der Gesichtspunkt, nach welchem die Stellung des Menschen im Weltganzen bestimmt wird, ergibt sich ohne weiteres aus dem Prinzip der besten Welt: nichts ist in ihr absolut vollkommen, aber alles ist in dem Zusammenhang, in den es eingeordnet ist, relativ vollkommen; nichts ist um seiner selbst willen wert, erschaffen zu werden, wohl aber um des Platzes willen, den es im großen Ganzen einnimmt.

So lesen wir bei Mendelssohn [1]: als einzelne Substanz kann der Mensch „sich nicht einbilden, ein Gegenstand der göttlichen Billigung, des göttlichen Wohlgefallens zu sein; denn er ist sich seiner Schwäche und seiner Mängel bewußt. Also nur in Verbindung mit dem Ganzen kann sein Dasein irgendwo und irgendwann das Beste geworden und von Gott gebilligt worden sein."

Auch Lessing wurzelt in diesem Gedanken. Daß der Mensch, auch der allervollkommenste, als Teil der Welt gegen Gott nicht mehr ist als „die elendeste Made" — diese Wahrheit bezeichnet er geradezu als die Seele der Philosophie Leibnizens [2]; dabei gibt er diesem Gedanken die Zuspitzung, daß selbst Jesus auf die Seite der elendesten Made gehöre, und läßt deutlich erkennen, wie sehr Leibnizens Überzeugung auch die seine ist. Die Frage

---

[1]) Morgenstunden, S. 210.

[2]) H. XVIII, 129.

ist nun, warum hat denn Gott dieser häßlichen Made das Dasein verliehen? oder, was die Voraussetzung dazu ist: wieso kann er Wohlgefallen an ihr haben?

Die Antwort, die Lessing in § 75 der „Erziehung" darauf gibt, ist eine Weiterbildung der Leibnizischen Lösung, wie sie sich ergibt aus der Modifikation des Gottesbegriffes, die er in § 73 vorgenommen hatte. Dort hatte er eine Duplizität in dem einen Gott aufgezeigt: Gott und die ebenso notwendig existierende vollständige Vorstellung von sich selbst (den „Sohn"). In dieser „vollständigen Vorstellung von sich selbst" nun (oder dem „Sohn") schaut Gott den „selbständigen Umfang aller seiner [1]) Vollkommenheiten" an, und gegenüber dem absolut Vollkommenen verschwinden die Unvollkommenheiten des nur relativ Vollkommenen so sehr, daß Gott über sie hinwegsehen, sie „verzeihen" kann. So kann er den Menschen schaffen als ein moralisches Wesen, zu dessen Begriff es eben gehört, daß es die Möglichkeit hat, dem moralischen Gesetz, dem es unterstellt ist, zuwiderzuhandeln.

Der Leibnizische Grundcharakter ist deutlich, aber ebenso auch die Weiterbildung. Denn nicht mehr wird „jede Unvollkommenheit des einzelnen" um der Vollkommenheit der besten Welt willen ignoriert, wobei es immer problematisch bliebe, wie aus so vielen Unvollkommenheiten in ihrer Zusammenfassung sich doch etwas recht Vollkommenes ergeben sollte, oder anders gewandt, wie an der auch nur relativ vollkommenen besten Welt die Relativität der Vollkommenheit nun plötzlich übersehen werden soll, während sie bei allen Einzelheiten betont wird; vielmehr ist bei Lessing das Vollkommene, um dessen willen die Unvollkommenheiten des nur relativ Vollkommenen übersehen werden, Gott selbst. Alles Unvollkommene — und unvollkommen bleibt die beste Welt in ihren Teilen wie als Ganzes — existiert ja in Gott, und nur seine eigene Vollkommenheit, weil sie von anderer Art

[1]) Ob „seiner" grammatisch auf Sohn oder auf Gott zu beziehen ist, macht sachlich keinen Unterschied. Falsch ist aber die — allgemein übliche — Deutung nach § 75 auf die Welt.

ist als die Summe aller relativen Vollkommenheiten der Welt, kann ihr selbst wirklich Genüge tun.

Zweifellos ist Lessing in dieser Lehre konsequenter und klarer als Leibniz. Allerdings hat diese seine Auffassung mit der dogmatischen Lehre von der „Genugtuung des Sohnes" sachlich nichts zu tun; das Spiel mit dem „Sohn" kann den Hiatus nicht überbrücken. Das wirkliche religiöse Motiv des Dogmas von der Satisfaktion hat erst Kants Deutung getroffen: in jedem Menschen muß der neue Mensch für den alten Menschen (den „alten Adam") Genugtuung leisten. Von Lessings Auffassung kann man nur dies sagen: daß sie — nach rückwärts — eine bereits vorhandene Theorie zum reinsten und fehlerlosen Ausdruck bringt, und daß sie — nach vorwärts — die Aufgabe stellt, die in dem Dogma steckende religiöse Vernunft herauszuholen — eine Aufgabe, die er selbst nicht mehr gelöst hat.

2.

1. Sehr viel schwieriger ist es, genau zu bestimmen, was nach Lessing der Mensch für sich als moralisches Wesen ist; denn hierbei handelt es sich um das Problem des Bösen und der Freiheit.

Über die „Freiheit" des Menschen mit Aussicht auf Verständigung zu sprechen, ist nur dann möglich, wenn man sich von vornherein die terminologische Schwierigkeit klar macht. „Freiheit" ist nämlich ein Relationsbegriff, Freiheit ohne nähere Bestimmung kann es daher nie und nirgends geben, Freiheit als solche ist ein Unbegriff. Sich darüber zu streiten, ob der Mensch „frei" oder „unfrei" sei, ist insofern ein Streit um leere Worte. Die Frage kann immer nur die sein: w o v o n der Mensch frei und w o v o n er nicht frei ist.

Darauf hat bereits Goethe in seiner Äußerung zu diesem Krieg um die Freiheit aufmerksam gemacht[1]): „Freiheit ist ein

---

[1]) In der Rezension des Buches von Alexander von Joch, Frankfurter Gelehrte Anzeigen, 25. Dezember 1772. An dies Buch knüpft Jerusalem in seiner Abhandlung über die Freiheit an, und an Jerusalem wiederum knüpft Lessings „Zusatz" an.

relativer, eigentlich gar ein negativer Begriff; muß es auch sein, denn ohne Bestimmung, folglich ohne Zwang, ist nichts möglich, nichts gedenkbar. Freiheit drückt Abwesenheit von einer gewissen Bestimmung aus." Und noch früher spottet der junge Lessing[1]) über Leute, die mit dem Freiheitsbegriff nicht umzugehen verstehen und sich nun darüber streiten, ob es Freiheit gebe, „ob ein hungriger Esel, der zwischen zwei Bündeln Heu steht, die einander vollkommen gleich sind, das Vermögen hat, von dem ersten von dem besten zu fressen, oder ob der Esel so ein Esel sein muß, daß er lieber verhungert". Auf dieser terminologischen Eigentümlichkeit beruht es, daß — und zwar nicht ohne Grund — hat behauptet werden können, Luthers Lehre von der Knechtschaft des menschlichen Willens und Kants Lehre von der Freiheit des Willens kämen im Grunde auf dasselbe hinaus[2]).

Stellen wir also zunächst, indem wir von den Sachen ausgehen und die Sachen für wichtiger halten als die Namen, die man ihnen geben kann, — stellen wir also zunächst einfach den Tatbestand bei Lessing fest!

2. In § 74 der „Erziehung des Menschengeschlechts" erkennt Lessing in dem von ihm abgelehnten Dogma von der Erbsünde den Vernunftgehalt, „daß der Mensch auf der ersten Stufe seiner Menschheit schlechterdings so Herr seiner Handlungen nicht sei, daß er moralischen Gesetzen folgen könne". Vorausgesetzt ist dabei, daß der Mensch sich von den andern lebendigen Einzelwesen dadurch unterscheidet, daß er unter moralischen Gesetzen steht; das macht ihn erst zum Menschen, verleiht ihm seine „Menschheit"[3]). Die Erfahrung zeigt nun aber, daß die Menschen sich zu den moralischen Gesetzen verschieden verhalten,

---

[1]) Im „Freigeist", Akt 5, Szene 4; H. V. 70.

[2]) Katzer, Luther und Kant. Gießen 1910.

[3]) Nach dem Sprachgebrauch Lessings und seiner Zeitgenossen hat „Menschheit" qualitativen Sinn = Mensch-Sein, Menschenart, das was das Wesen des Menschen ausmacht. Vgl. Mendelssohn, Neudruck, S. 239: „Die absolute Einheit selbst, die er seiner einzigen möglichen Substanz zuschreibt, schien an manchen Stellen eine bloße Einheit der Abstraktion zu sein; wie etwa die Tierheit in allen Tieren, die

ja daß derselbe Mensch sich in verschiedenen Zeiten seines Lebens verschieden verhalten kann. Zuerst ist er unfolgsam, später wird er folgsam.

Woher diese Verschiedenheit? woher vor allem die auffallende Erscheinung des Widerspruchs gegen die moralischen Gesetze, denen er gehorchen soll?

Das hat Lessing seinem Schützling Reimarus gegenüber angedeutet[1]). Reimarus hatte die Auffassung, daß durch den „kläglichen Sündenfall der ersten Eltern" die menschliche Vernunft verderbt sei und der Mensch die Freiheit des Willens verloren habe, bekämpft und dagegen behauptet: die menschliche Vernunft sei auch nach dem Sündenfall intakt geblieben, Adams Fehler habe vielmehr gerade darin bestanden, daß er von der Vernunft nicht den richtigen Gebrauch gemacht habe. Bei diesem Gedanken, mit dem sich Reimarus beruhigt, setzt Lessings Nachdenken erst ein. Zwar darin ist er mit Reimarus einig, daß die menschliche Vernunft ihrer Qualität nach dieselbe geblieben ist, die sie zu Beginn der Geschichte des Menschengeschlechts war. Aber, so fragt er weiter: woher denn die merkwürdige Erscheinung, daß der Mensch seiner angeblich so gesunden Vernunft so häufig nicht folgt? daß sie oft unwirksam ist? Dies Problem — das Grundproblem des Menschen als eines moralischen Wesens — hatte Reimarus überhaupt nicht gesehen. „Der Mensch hat ja seine Vernunft, also folge er ihr nur! Und wenn er einmal nicht folgt, so liegt das eben daran, daß er ihr nicht folgt. Aber er folge ihr nur! Dann wird es schon geschehen" — aus diesem circulus vitiosus kam er infolge seines oberflächlichen Optimismus nicht heraus.

Lessing faßt das Problem klar ins Auge, und seine Antwort ist: die Ursache für den Ungehorsam gegen die moralischen Ge-

---

Menschheit in allen Menschen eins ist, dem Begriffe nach." Die heut übliche quantitative Bedeutung des Wortes kennt Lessing noch nicht; dafür gebraucht er die Vokabel „das Menschengeschlecht". Lessing H. I, 170: Die Wahrheit kam zu uns im Glanz herabgeflogen Und hat im Newton gern die Menschheit angezogen.

[1]) H. XV, 265 f.; vgl. XV, 119.

setze liegt „in der Macht unserer sinnlichen Begierden, unserer dunkeln Vorstellungen“, die „über alle noch so deutliche Erkenntnis“ triumphiert. Das heißt im Gegensatz zu Reimarus: der Mensch wird nicht einfach durch seine Vernunft bestimmt, sondern zwei Mächte sind es, die miteinander um die Herrschaft über den Menschen ringen: die sinnlichen Begierden (dunkeln Vorstellungen) und die deutliche Erkenntnis (Vernunft).

Mit diesen Kräften hat es die Bewandtnis, daß sie beide dem Menschen angeboren sind, sowohl die Kraft zum Bösen, vermöge welcher er sündigen muß, als auch die Kraft zum Guten, vermöge welcher der Mensch so wenig, obwohl er sündigen muß, rettungslos der Sünde anheimfällt, daß er es vielmehr in sich hat, jene Macht zu schwächen; ja, er kann sich der Macht seiner sinnlichen Begierden „ebensowohl zu guten als zu bösen Handlungen bedienen“. Wer aber ein derartiges Vermögen „in sich“ hat, wird kaum als unfrei handelnd bezeichnet werden können.

Doch das eigentliche Problem, das bei dieser Betrachtungsweise im Hintergrund ruht und der Bearbeitung harrt, ist dies: wie gelangt der Mensch dazu, aus dem ersten in den zweiten Zustand, aus dem Ungehorsam in den Gehorsam überzutreten?

Da Lessing von Leibniz herkommt, der das Böse nur als Schranke des Guten, nicht als eigene Größe auffaßt, so hat er dies letzte Problem von Haus aus nicht ins Auge fassen können. Denn ist das Böse nur eine Schranke des Guten, so verschwindet es in dem Maße, als das Gute zunimmt. Das heißt: die ethische Entwicklung ist ein natürlicher Wachstumsprozeß, der sich kontinuierlich ohne Bruch mit der Vergangenheit, ohne prinzipiell neuen Lebensanfang vollzieht.

Wir haben aber auch bereits in einem früheren Kapitel gesehen, daß sich, abseits von aller Philosophie, aus seiner reiferen Lebenserfahrung heraus ihm dies Problem schließlich doch aufdrängte und daß er in jener Nathanszene (IV, 7) seine Lösung gegeben hat: der Mensch gelangt zum Gehorsam, wenn sein Wille mit dem göttlichen Willen eins wird. Aber wie diese Einswerdung nun weiter geschieht, das hat auch er unerforscht ge-

lassen, hat dabei selbst zu erkennen gegeben, daß er den Schleier, der die zartesten Vorgänge des inneren Lebens verhüllt, nicht zu lüften vermöge.

Es ist deutlich, daß es wohl einen guten Sinn hätte, wollte man dies Lessings Lehre von der Freiheit des Willens nennen, weil nämlich ein solcher Mensch, der sich dem göttlichen Willen ergeben hat, frei ist von allen Hemmungen und sich nun seiner Anlage gemäß entfalten kann; deutlich ist auch, daß diesem Zustand ein Stadium der Unfreiheit des Willens vorangeht, wo der Mensch noch nicht Herr seiner selbst ist. Und ebenso deutlich ist, daß der menschliche Wille, ob er nun in diesem Sinne „frei" oder „unfrei" ist, stets determiniert ist. Wer will, mag also jeden irgendwie determinierten Willen unfrei nennen; er müßte dann Lessings Auffassung eine Lehre von der Unfreiheit des Willens nennen. Das Etikett ist ziemlich gleichgültig, wenn nur der Inhalt der Schachtel feststeht.

Mit dieser Auffassung, für die ihm wieder eine handliche Terminologie fehlt, bewegt sich Lessing in der Richtung, welche zu der Kant-Schillerschen Lehre von der Freiheit führt, nach welcher die Freiheit nicht eine Gabe ist, die dem Säugling in die Wiege gelegt würde, sondern eine Aufgabe, deren Lösung jeder Mensch in seinem Leben aufs neue in Angriff nehmen muß.

Während Lessing in den Paragraphen 73 und 75 der „Erziehung" mit seiner Deutung der Trinitäts- und der Satisfaktionslehre kaum den religiös wertvollen Kern derselben getroffen haben dürfte, hat er hier tatsächlich das der Dogmenbildung zugrunde liegende Motiv erkannt und, wenn auch vielleicht mit einiger Abschwächung, sich angeeignet: die Überzeugung von der allgemeinen Sündhaftigkeit des Menschen; jeder Mensch ist im ersten Teil seiner „Menschheit" unfähig, dem moralischen Gesetz zu gehorchen. Zwar ist es fraglich, ob sich die Hypothese von dem Angeborensein des Sündigenmüssens aufrecht erhalten läßt (Kant dachte darüber anders), zwar ist es fraglich, ob — wie Lessing will und durch seine Hypothese von der Seelenwanderung plausibel zu machen sucht — jede Menschenseele zum Stande der Freiheit durchdringt (Kant und Schiller dachten

18*

anders), aber erstaunlich bleibt es immerhin, daß Lessing, der selbst noch so tief im schrankenlosen Optimismus der Aufklärungszeit steckte, am wichtigsten Punkt diesen Optimismus brach und damit seine grundsätzliche Überwindung anbahnen half. Kaum etwas spricht so für die Unbestechlichkeit seines kritischen Scharfblickes und für die Gesundheit seines moralischen Empfindens. Der von Lessing beschrittene Weg führte dann zu der Lehre vom radikalen Bösen, die Kant zum Entsetzen seiner aufgeklärten, über ihre eigene Güte entzückten und gerührten Zeitgenossen aufstellte[1]). Damit war denn das aufklärerische Dogma von der natürlichen moralischen Vortrefflichkeit des menschlichen Herzens gestürzt.

3.

Bisher haben wir in dieser Frage Lessing an seinen Nachfolgern gemessen. Ein derartiger Versuch ist, wenn er nicht anderweitig kontrolliert werden kann, einigermaßen gefährlich. Und so müssen wir seine Stellung nunmehr auch von hinten her, aus seinem Milieu heraus erfassen. Das führt auf zwei Unterfragen: wie verhält sich Lessing zu seinen Zeitgenossen? und wie zu den Vorgängern?

1. Verhältnismäßig ausführlich hat sich Lessing über das Problem ausgesprochen in den Zusätzen zu den „philosophischen Aufsätzen“ Jerusalems, die er weniger ihrer sachlichen Bedeutung wegen, als zur persönlichen Ehrenrettung des durch Goethes Werther zu einer zweideutigen Berühmtheit gelangten jungen Freundes herausgab.

Jerusalem vertritt in dem dritten seiner Aufsätze (mit dem Titel „Über die Freiheit“) die Auffassung, daß alles menschliche Handeln unbedingt notwendig sei; schon der Satz vom zureichenden Grunde entscheide gegen die Freiheit des Willens.

Im einzelnen ergibt sich folgendes Bild seiner Lehre vom Zwang: der Mensch hat nicht die Fähigkeit, frei — so wie er will — zu handeln. Denn sein Wille wird von anderswoher be-

[1]) Vgl. meine Abhandlung „Kants Lehre vom radikalen Bösen“, Kantstudien 1907, S. 303—360.

stimmt, nämlich durch die Vorstellungen; und diese wieder werden hervorgerufen durch die sinnlichen Gegenstände. Das Handeln des Menschen ist also lediglich kausal bedingt, und zwar durch die physische Welt. Von einem Willen des Menschen zu reden, ist — genau genommen — unmöglich; denn der Mensch hat ja tatsächlich gar keinen Willen: er tut, was er muß, nicht das, was er will. Oder noch schärfer: der Mensch will gar nichts tun; er tut es nur, weil er dazu gezwungen wird.

Die selbstverständliche Konsequenz aus diesen Vordersätzen ist, daß der Mensch für sein Handeln nicht moralisch verantwortlich gemacht werden kann. Er handelt ja nicht, sondern es wird nur mit ihm gehandelt. „Wir können ebensowenig als die Urheber derselben [d. i. unserer Handlungen] angesehen werden als der Hammer in der Uhr von der Zahl der Stunden, die er schlägt".

Gleichwohl sucht Jerusalem den Begriff der Moralität, den Unterschied von Tugend und Laster, aufrecht zu erhalten: die Vorstellungen nämlich, die das menschliche Handeln kausal bestimmen, seien verschiedenartig, entweder dunkel oder deutlich. Folgt der Mensch dunkeln Vorstellungen, so ist er lasterhaft, sind die Vorstellungen, denen er folgen muß, deutlich, so ist er tugendhaft. Ob er nun das eine oder andere ist, sagt ihm das Gewissen; aber nicht in der Weise, daß es gegebenenfalls seine Schuld feststellt (denn schuldig kann der Mensch ja, wenn er keine moralische Verantwortlichkeit zu tragen hat, nie sein), sondern nur so, daß es rein objektiv den Grad von Vollkommenheit, der mit ihm erreicht worden ist, registriert. Lautet das Urteil auf Lasterhaftigkeit, so ist damit nur gesagt, daß der Weg, den er bis zum Ziel zurückzulegen hat, noch weit ist; aber nicht, daß er selbst schuld ist an diesem Zurückgebliebensein. „Er wird sich nicht strafwürdig finden, aber er wird sich verachten."

Der Tod ist für jeden Menschen ein Übergang in einen vollkommeneren Zustand. Eine Hölle gibt es also nicht. Aber die Vervollkommnung ist keine vollständige, und sie tritt auch nicht gleichmäßig ein, sondern sie stuft sich ab je nach dem Grad von

Vollkommenheit, den die Seele auf Erden erlangt hatte, sie steht also immer in Entsprechung zum irdischen Dasein, befindet sich aber stets auf einem höheren Niveau.

Lessing, als Herausgeber dieser Abhandlung, mußte nun so verfahren, daß er sie wie die übrigen Aufsätze dem Publikum von ihrer guten Seite zeigte und über ihre Schwächen, für die er keineswegs blind war [1]), leise hinwegging. Diese advokatorische Haltung in Lessings Vorrede und in den Zusätzen darf man nicht übersehen: sie sind ein Plaidoyer für ihren Verfasser.

Gleichwohl hat Lessing gegen Ende seines Zusatzes zu Jerusalems Aufsatz über die Freiheit hinreichend klar angedeutet, daß er in einem Punkt nicht mit ihm einverstanden ist. Es ist nämlich auf keine Weise zu begreifen, warum der Mensch bloß dadurch, daß er stirbt, automatisch in einen Zustand größerer moralischer Vollkommenheit erhoben werden soll. Für Jerusalem selbst mochte dieser Gedanke Anreiz zum Selbstmord und zugleich Trost über den Bankerott seines irdischen Lebens sein; aber irgendeine sachliche Begründung hat er ihm nicht gegeben. Der Wunsch scheint hier der Vater des Gedankens gewesen zu sein. Ferner bleibt es völlig im Unklaren, wie man sich diesen Zustand der zwar graduierten, aber keineswegs zur ewigen Seligkeit eingegangenen Seelen zu denken hat. Diese Unzulänglichkeiten hat Lessing im Auge, wenn er sagt, daß die Spekulation begründete Einwendungen gegen das System Jerusalems machen könne, und wenn er andeutet, daß er ein „zweites, gemeinen Augen ebenso befremdendes System“ — das System der Seelenwanderung [2]) — kenne, durch welches sich jene Einwendungen heben ließen.

---

[1]) Vgl. den Brief vom 4. V. 1776 an Kästner: „Ich will es darauf ankommen lassen, ob der Herr Hofrat Kästner errät, warum ich die Aufsätze des jungen Jerusalem doch herausgegeben hätte, wenn sie es auch *noch weniger* verdient hätten.“ Ihrem sachlichen Wert nach verdienen sie es also schon jetzt kaum.

[2]) Siehe darüber unsern nächsten Abschnitt: Jerusalem ist in diesem Punkt abhängig von Lessings Abhandlung „Leibniz von den ewigen Strafen“, aber er eignet sich Lessings Gedanken nur teilweise an.

Aber identifiziert sich Lessing, indem er sich in diesem zweiten Punkt von Jerusalem trennt, nicht um so mehr mit Jerusalems Hauptthese von der absoluten Unfreiheit des Willens? Es scheint doch so, als besitze er ein Mittel, alle Angriffe auf das System der Unfreiheit noch wirksamer abzuschlagen, als Jerusalem es vermochte.

Hier ist — gerade bei der Schwierigkeit der Terminologie — besondere Vorsicht am Platze. Es ist daher nötig, diese viel interpretierten Sätze in ihrem vollen Wortlaut anzuführen.

„Der dritte Aufsatz", beginnt Lessing, „zeiget, wie wohl der Verfasser ein System gefaßt hatte, das wegen seiner gefährlichen Folgerungen zu verschrieen ist und gewiß weit allgemeiner sein würde, wenn man sich so leicht gewöhnen könnte, diese Folgerungen selbst in dem Lichte zu betrachten, in welchem sie hier erscheinen. Tugend und Laster so erklärt, Belohnung und Strafe hierauf eingeschränkt: was verlieren wir, wenn man uns die Freiheit abspricht?" — In diesen Worten verhält sich Lessing rein referierend, doch nicht kühl objektiv, sondern als ein Anpreiser seiner Ware. Jerusalem habe seine Sache sehr schön gemacht, es lohne sich, darüber nachzudenken. Ob er selbst aber Tugend und Laster „so" erklären will, sagt er nicht. Und darauf kommt im Zusammenhang nicht weniger als alles an. Vielleicht enthält die Wendung, „wenn man sich so leicht gewöhnen könnte", sogar die latente Kritik, daß es seine guten Gründe habe, wenn diese Umgewöhnung nicht so leicht sei: man müßte sich nämlich an nichts Geringeres gewöhnen als an den Begriff von moralischen Handlungen, für die der Mensch moralisch nicht verantwortlich ist. Und diese Gewöhnung dürfte allerdings dem Moralphilosophen Lessing so wenig leicht erschienen sein, daß er nicht einmal versucht hat, sich ihr zu unterziehen.

Auch in der Antwort, die Lessing auf seine selbst formulierte, aber aus dem Sinne Jerusalems heraus gestellte Frage gibt, bleibt er Referent alienae sententiae: Wir verlieren, so antwortet er, „Etwas — wenn es etwas ist — was wir nicht brauchen, was wir weder zu unserer Tätigkeit hier, noch zu unserer Glückselig-

keit dort brauchen. Etwas, dessen Besitz weit unruhiger und besorgter machen müßte, als das Gefühl seines Gegenteils nimmer machen kann." Lessing referiert noch. Aber während es vorhin bei schärferem Zusehen deutlich wurde, daß er sich von Jerusalem trennt und die Aufhebung der moralischen Verantwortlichkeit nicht willens ist mitzumachen, klingt hier die Zustimmung zu Jerusalems Theorie deutlich heraus: Lessing bezweifelt, daß die Freiheit überhaupt etwas sei; er verwirft sie als etwas Beunruhigendes und Besorgniserregendes.

In den nächsten Sätzen nun spricht Lessing ohne Anlehnung an Jerusalem lediglich im eigenen Namen; diese Worte sind also das authentische Dokument für Lessings Überzeugung in dieser Sache: „Zwang und Notwendigkeit, nach welchen die Vorstellung des Besten wirket, wie viel willkommner sind sie mir als die kahle Vermögenheit, unter den nämlichen Umständen bald so, bald anders handeln zu können! Ich danke dem Schöpfer, daß ich muß, das Beste muß. Wenn ich in diesen Schranken selbst so viel Fehltritte noch tue, was würde geschehen, wenn ich mir ganz allein überlassen wäre? einer blinden Kraft überlassen wäre, die sich nach keinen Gesetzen richtet und mich darum nicht minder dem Zufalle unterwirft, weil dieser Zufall sein Spiel in mir selbst hat?"

Haben wir da nicht mit dürren Worten Lessings Bekenntnis zu Zwang und Notwendigkeit? seine uneingeschränkte Übereinstimmung in dieser Hauptfrage mit Jerusalem?

Es scheint so, aber es ist nicht so.

Wirklich einig sind beide nur in dem Negativen, in dem, was sie verwerfen: der Ablehnung der Freiheit im Sinne des aequilibrium indifferentiae. Und da Lessing diese Übereinstimmung sehr stark betont, wird der Eindruck hervorgerufen, als gäbe es hier nur Übereinstimmung. Tatsächlich beginnt aber die Diskrepanz sofort mit der Darlegung seiner positiven Auffassung. Das Müssen des Besten, mehr noch die „Notwendigkeit, nach welcher die Vorstellung des Besten wirket", trennen Lessings Auffassung von der Jerusalems.

Die Differenz ist im wesentlichen die: bei Jerusalem wird die

Aktivität der menschlichen Seele völlig ausgeschaltet. Bei ihm wie bei seinem Gewährsmann Alexander von Joch verhält sie sich nur leidend: sie „empfängt ihre Kraft [sich zu etwas zu entschließen] von äußerlichen Dingen“ [1]. Diese äußerlichen Dinge nämlich bringen (nach dem Satz: es ist nichts im Verstande, was nicht vorher in den Sinnen gewesen ist) die Vorstellungen hervor und diese den Willen. Konkurrieren mehrere Vorstellungen miteinander, so siegt die beste über die andern und unterwirft sich den Willen. Dies geschieht aber ohne Zutun des Willens; rein von außen her, weil sie objektiv die beste ist, wirkt sie willenbestimmend; nicht etwa, weil der Wille sie auch subjektiv als die beste anerkannt hätte, eine Wahl findet nicht statt.

Anders Lessing. Bei ihm ist die Seele mit einer vis activa ausgerüstet oder vielmehr sie ist selbst vis activa; also fähig, sehr verschieden auf die Dinge, die von außen an sie herantreten, zu reagieren.

Von hier aus ergibt sich ein fundamentaler Unterschied zwischen Jerusalems und Lessings Auffassung — ein Unterschied, der sich hinter einer logischen Ungenauigkeit Lessings verbirgt. Bei Jerusalem wird, da das jeweils Beste automatisch geschieht, stets und ohne Ausnahme auch wirklich das jeweils Beste getan; der Mensch kann nichts dafür. Bei Lessing aber — und dies ist die logische Ungenauigkeit — ist trotz des Müssens des Besten ein Verfehlen eben dieses Gemußten möglich, trotz des Müssens tut der Mensch noch „so viel Fehltritte“. Aus dem Zusammenhang des Zusatzes allein ließe sich dies Rätsel kaum lösen. Aber wir wissen aus andern Stellen, daß Lessing eine Zeit kennt, in welcher der Mensch noch nicht fähig ist, moralischen Gesetzen zu gehorchen, wo er noch nicht reif ist für das Müssen des Besten. Während also Jerusalem mit seinem Müssen einen für a l l e Menschen geltenden Zustand physisch bedingter Notwendigkeit meint, denkt Lessing dabei an einen Zustand moralischer Reife, zu dem der Mensch sich erst im Lauf seines Lebens erhebt und in dem er dann gar nicht mehr anders als

---

[1] A. v. Joch, S. 38.

moralisch handeln kann. Wer so weit gekommen ist, darf allerdings sprechen: „Ich danke dem Schöpfer, daß ich muß, das Beste muß.“ Wenn dieser Unterschied in Lessings „Zusatz“ nicht sichtbarer zutage tritt, so kommt das wahrscheinlich daher, daß Lessing sich mit Jerusalem in der Ablehnung der „kahlen Vermögenheit, unter den nämlichen Umständen bald so, bald anders handeln zu können“ eins weiß und darüber die Verwandtschaft ihrer Ansichten überschätzt.

Dieselbe Auffassung aber, die wir aus diesem „Zusatz“ entwickelt haben, liegt Lessings „Nathan“ zugrunde. Wenn Al Hafi die berühmte Frage Nathans:

> Kein Mensch muß müssen und ein Derwisch müßte?
> Was müßt' er denn?

zurückweist und sich zum Müssen bekennt, so hebt er doch in seiner Antwort:

> Worum man ihn recht bittet
> Und er für gut erkennt, das muß ein Derwisch,

unwillkürlich die Menschen, welche innerlich genötigt sind, das für gut Erkannte zu tun, von solchen Menschen ab, welche dieser Art inneren Zwanges noch nicht unterliegen.

Und in der andern Stelle des „Nathan“, wo mit dem Begriff des Müssens gespielt wird [1]), wird deutlich die blinde, bloß kausal bedingte Notwendigkeit, wie Jerusalem sie lehrte, abgelehnt zugunsten einer sehenden, teleologisch bedingten. An Stelle der physisch wirkenden Notwendigkeit tritt die moralisch wirkende innere Nötigung. Durch dies „freiwillige Müssen“ aber wird nicht, wie bei Jerusalem, das Sollen aufgehoben.

Es ist also Lessing nicht gelungen, eine Formel zu finden,

---

[1]) Daja: Ei, was Vater! Vater!
Der Vater soll schon müssen.
Tempelherr: Müssen, Daja?
Noch ist er unter Räuber nicht gefallen.
Er muß nicht müssen.
Daja: Nun, so muß er wollen,
Muß gern am Ende wollen.
Tempelherr: Muß und gern!

die ein adäquater Ausdruck seiner philosophischen Überzeugung wäre. Denn die Formel vom Müssen des Besten deckt tatsächlich nur die eine Hälfte derselben: sie gilt von den moralisch Reifen; für die moralisch Unreifen fehlt eine entsprechende Formel. Diese formale Unvollständigkeit oder Unabgeschlossenheit macht es eben so schwierig, Lessings Gedankenbildung völlig präzis zu erfassen. —

2. Endlich der letzte Punkt: die Frage nach Lessings geistigen Vorfahren. Die Frage nimmt auch hier die Gestalt an: ist Lessing in seiner Freiheitslehre von Spinoza oder Leibniz abhängig?

Jetzt ist es aber nicht mehr schwierig, die Antwort zu geben.

Beide Philosophen, Leibniz ebenso entschieden wie Spinoza, verwerfen die Willkürfreiheit. Trotzdem sind sie auch in der Freiheitslehre, wie R. Zimmermann das in seiner geradezu klassischen Gegenüberstellung ihrer Systeme gezeigt hat, Antipoden. Spinoza verwirft den Zufall (die Willkürfreiheit) und lehrt die metaphysische oder geometrische Notwendigkeit. Was bleibt diesem Entweder — Oder gegenüber noch übrig? Leibniz erklärt: diese Alternative ist falsch, „es gibt ein Drittes zwischen Notwendigkeit und Zufall: das Freie“ [1]). Denn es gibt Endursachen. Sie sind die ewigen Wahrheiten, die Gottes Handeln bestimmen. Auch auf den Menschen haben sie bestimmenden Einfluß. Während aber bei Gott die Endzwecke stets gut sind, kann man das von dem Menschen keineswegs sagen. Determiniert zwar durch die Endursachen ist sein Wollen stets, aber verschieden. Dennoch kann es „frei“ sein; dann nämlich ist es frei, wenn es durch die Rücksicht auf gute Endzwecke bestimmt ist.

Darnach ergibt sich die prinzipielle Unterscheidung [2]): „Spinozas System ist fatalistisch, Leibnizens deterministisch.“ Und wir erhalten die Begriffspaare:

1. Indeterminismus — Willkür,
2. Determinismus — Freiheit,
3. Fatalismus — Notwendigkeit.

---

[1]) Zimmermann, S. 349.
[2]) Zimmermann, S. 363.

Daß Lessings Denken sich vollständig in Leibnizischen Bahnen bewegt, braucht jetzt nicht mehr besonders nachgewiesen zu werden. Verwirrung wird nur dadurch angerichtet, wenn man, wie das sehr häufig — und nicht bloß bei Jerusalem — geschehen ist und geschieht, Willkür und Freiheit gleichsetzt und den prinzipiellen Unterschied zwischen Fatalismus und Determinismus ignoriert. „Ein zum Guten determinierter freier Wille", das Müssen des Besten — ist die Leibnizisch-Lessingsche Form der Freiheitslehre. Allerdings hat Lessing selbst gelegentlich (im „Zusatz" zu Jerusalems Abhandlung) die terminologischen und begrifflichen Distinktionen nicht scharf genug auseinandergehalten. Aber darüber wird man sich nicht wundern, sobald man bedenkt, „daß der Begriff der gesetzmäßigen Freiheit zu Lessings Zeiten noch nicht wissenschaftlich ausgebildet, wenigstens nicht so wissenschaftlich ausgebildet war, daß man einen fertigen Gebrauch desselben hätte erwarten sollen" [1]).

Klar ist auch, wie sich der Leibniz-Lessingsche Determinismus mit Luthers „mehr viehischem als menschlichem Irrtum und Gotteslästerung, daß kein freier Wille sei" [2]), berührt und wie sich Lessing in diesem Punkte für einen guten Lutheraner halten konnte, wie derselbe Lessing aber meinte, mit seinem Bekenntnis zum Müssen die Anhänglichkeit der Reimarer an die „Freiheit gar nicht gekränkt zu haben, da wir bei diesem System nicht weniger als sonst Wahl und Entschließung als von uns abhängig behielten" [3]). Nicht gelöst scheint dagegen bei Lessing die Frage, wie es möglich ist, daß das Müssen des Besten (die Freiheit im Sinne Leibnizens) zunächst nur potentiell ist, daß der Mensch „so viel Fehltritte" begeht und etwas anderes tut, als er „muß".

Ob man das nun Lessings Lehre von der Freiheit oder der Unfreiheit des menschlichen Willens nennen will, verschlägt im

---

[1]) H. Ritter, S. 180.

[2]) Spinoza-Büchlein, Neudruck, S. 77.

[3]) Elise Reimarus am 28. August 1776 (nach einem Gespräch mit Lessing) an Hennings: Neues Lausitzisches Magazin, 1861, S. 203; dazu Hebler, S. 194.

Grunde wenig und hängt lediglich von der Terminologie ab, deren der einzelne sich bedient. Der Sache nach aber ist Lessings Anschauung mit völliger Sicherheit zu erkennen. Und welchen Namen man ihr auch immer geben mag, mit Spinozas Fatalismus hat sie nichts zu tun.

Die Verwandtschaft mit Leibniz erhellt auch schon daraus, daß Lessing mit diesem die Seele als unzerstörbar betrachtet und dem Menschen die individuelle Unsterblichkeit zuschreibt — wenn auch in der eigentümlichen Form der Seelenwanderung.

V. Seelenwanderung.

1.

Lessing als Erneuerer der Lehre von der Seelenwanderung!

Es hat von jeher überrascht und es befremdet immer wieder aufs neue, daß Lessing am Schluß seiner „Erziehung des Menschengeschlechts" sich so unumwunden und mit solchem Enthusiasmus zu diesem Glauben bekennt. Aber es wäre völlig verkehrt, wollte man diesen Gedanken deshalb nicht als ernst gemeint oder wenigstens nur als einen mehr zufälligen Appendix der Lessingschen Gedankenwelt, der ebenso gut auch fehlen könnte, betrachten. Davor sollte schon von vornherein die Überlegung schützen, daß Lessing, wenn er auch kein in Paragraphen gefaßtes „System" hinterlassen hat, doch ein organischer Denker ist, daß daher sein Glaube an die Seelenwanderung sich organisch in den Gesamtkomplex seiner Gedanken über Religion und religiöse Dinge einfügen muß.

Bei der Analyse der „Erziehung des Menschengeschlechts" haben wir nun bereits gesehen, daß ein solcher Zusammenhang wenigstens innerhalb von Lessings Gedanken über die Religionsgeschichte tatsächlich vorhanden ist. Die Lehre von der Seelenwanderung, in der von Lessing für richtig gehaltenen Form, ist nämlich das Resultat einer langen religionsgeschichtlichen Entwicklung. Diese Lehre — das ist der klare Sinn der religionsgeschichtlichen Skizze der „Erziehung des Menschengeschlechts" — nimmt die Wahrheitsmomente der Leh-

ren der beiden Offenbarungsreligionen über diesen Punkt in sich auf: mit dem Alten Testament lehrt sie, daß nur auf Erden die Folgen des guten und bösen Handelns sich zeigen können, mit dem Neuen Testament ist sie der Meinung, daß diese Folgen, da nichts in der Welt ohne Wirkung sei, nie aufhören werden. Daraus ergibt sich als die „vernunftgemäße“ Kombination beider Wahrheiten: ewiges Fortleben, aber auf dieser Erde.

Wenn Lessing sich nicht ohne Nachdruck darauf beruft, daß diese Hypothese zugleich die älteste sei, so ist das nicht ganz buchstäblich zu nehmen. Denn der Sache nach meint er nur, daß das antike „System“ von der Seelenwanderung eine Vorstufe zu seiner Hypothese von der Seelenwanderung sei. Damit das in ihm liegende Wahrheitsmoment zur Entfaltung kommen kann, muß es erst von den ihm anhaftenden Schlacken[1]) gereinigt werden. Dies glaubt Lessing in seiner „Hypothese“ getan zu haben. Und nun hebt er geflissentlich diese Anknüpfung an religiöse Werte, die außerhalb der Sphäre der „Offenbarung“ entstanden sind, hervor.

Steht diese Theorie von der Seelenwanderung also wohl eingefügt in den religionsgeschichtlichen Zusammenhang, so ist sie doch nicht aus Überlegungen religionsgeschichtlicher Art erwachsen; vielmehr, erst nachdem Lessing sie zu seiner persönlichen Überzeugung gemacht hatte, konnte er ihr ihren Platz am Ende der religionsgeschichtlichen Entwicklung anweisen. Um sie in ihrer vollen Eigenart und Bedeutung für Lessing zu erkennen, ist es daher nötig, sie im Zusammenhang mit den andern Fragen, welche sich um das Geschick der Seele drehen, zu betrachten.

2.

Das besondere Interesse, welches die Seele für sich in Anspruch nimmt, beruht darauf, daß sie ein moralisches Wesen ist. Die Frage ist also: wie gestaltet sich ihr Geschick infolge ihres Charakters als moralisches Wesen? Das heißt: was wird aus ihr

[1]) „Es ward nur dieses älteste ... System durch zwei Dinge verstellt.“ Hempel, XVIII, 363.

bei gutem, was aber bei bösem Handeln? insbesondere was wird aus ihr nach dem Tode?

1. Wenn wir Lessings Gedanken über diese Fragen verstehen wollen, müssen wir vom Dogma ausgehen. Denn einerseits löst sich Lessing polemisch vom Dogma los und ist insofern doch noch von seiner Fragestellung abhängig, andererseits ist er der Meinung, daß in dem Dogma ein gut Teil latente Vernunft stecke.

Das lutherische Dogma nun hatte auf die Frage nach dem Schicksal der menschlichen Seele eine sehr klare und bestimmte Antwort: der Gläubige wird von Gott begnadigt und geht nach seinem Tode zur ewigen Seligkeit ein, der Ungläubige wird bestraft und hat nach seinem Tode ewige Pein in der Hölle zu leiden. Dies Dogma war allerdings schon häufig angefochten worden, und die Kontroverse darüber zieht sich durch das ganze 18. Jahrhundert hin, dreimal zu größerer Bedeutung gelangend: als Mosheim (1724) die Gründe der Vernunft für die Ewigkeit der Höllenstrafen darlegte, erwuchsen ihm viele Gegner; als Klopstock seinen Teufel Abbadona schuf, wurde ganz Deutschland von der Frage bewegt, ob Klopstock diesen Teufel in den späteren Gesängen Teufel zu sein aufhören lassen wolle und — dürfe [1]; und endlich als Marmontel (1766) im 15. Kapitel seines philosophischen Romans Bélisaire die Endlichkeit der Höllenstrafen verteidigte, ergriff die Bewegung wiederum weitere Kreise; von Frankreich ausgehend sprang der Streit nach Holland über, bis Eberhard ihn durch sein Eingreifen nach Deutschland verpflanzte (1772) und dadurch Lessing (1773) Gelegenheit gab, sich in seiner Weise zur Sache zu äußern. Neben den beiden Hauptkämpfern, Orthodoxie und Aufklärung, schuf sich Lessing hier seine eigene Position. Alle drei Überzeugungen haben wir in ihren Grundzügen darzustellen.

Klug, kurz und würdig verteidigte Mosheim [2] das über-

[1] Muncker, Klopstock, S. 99.

[2] Gedanken über die Lehre von dem Ende der Höllenstrafen, im 1. Band seiner „Heiligen Reden“ (1724); ferner: Sendschreiben an einen vornehmen Mann über unterschiedliche Dinge, 1727, Bd. II; in der zweibändigen Gesamtausgabe der „Heiligen Reden“ von 1757, Bd. I, S. 187

kommene Dogma nicht bloß mit Bibelsprüchen, sondern auch mit Vernunftgründen. Das eigentliche Rätsel ist ihm echt lutherisch, wie Gott Menschen, die doch immer unvollkommen bleiben, trotzdem ewig belohnen kann. Mein Verstand, sagt er, begreift „weit eher, daß Gott meine Sünden ewig strafen müsse, als daß er meinen unvollkommenen Wandel ewig belohnen müsse" (S. 197). Also nicht die Ewigkeit der Höllenstrafen, sondern die Ewigkeit der himmlischen Seligkeit sei das wahre Problem. Denn daß der gerechte Gott die Sünder mit ewigen Strafen belege, sei nur selbstverständliche Folge seiner strafenden Gerechtigkeit, und die Strafe, die er verhänge, sei wirkliche Strafe, nicht bloße Arznei.

2. Gegen diese orthodoxe Lehre hatten die fortgeschrittenen Aufklärer, deren Wortführer in dieser Frage Johann August Eberhard[1]) wurde, sehr viel einzuwenden.

Zunächst: es war ihnen eine kaltherzige, grausame Lehre, und von dieser Lehre schlossen sie auf einen entsprechenden kaltherzigen und grausamen Charakter ihrer Verfechter. Nicht etwa als polemische Finte oder Neckerei ist das zu betrachten, sondern mit all der ehrlichen Naivität des über seine Herzensgüte gerührten Aufklärers führten sie diese Lehre auf einen Charakterfehler ihrer Anhänger zurück, besonders wird Augustin, „der so ungestüme und hartherzige als herrschsüchtige Bischaf von Hippon, den man sehr mit Unrecht den Heiligen nennt", von ihnen deswegen hart mitgenommen[2]). Die Aufklärer lebten sich nämlich in die Vorstellung ein, als hätten die Orthodoxen die

---

bis 202, 371—406. Mosheim (gestorben 1755) ist, sofern er sich auf Vernunft und Offenbarung beruft und beide zueinander in keinem klaren Verhältnis stehen, bereits Aufklärungstheologe; sofern dabei die Vernunft zu denselben Wahrheiten führt wie die Offenbarung, Vertreter der orthodoxen Kirchenlehre, doch mild und gemäßigt.

[1]) J. A. Eberhard, Neue Apologie des Sokrates oder Untersuchung der Lehre von der Seligkeit der Heiden. 1772, 2. Auflage 1776; ein zweiter Band erscheint selbständig 1778; die „neue und verbesserte" Auflage von 1787 (Frankfurt und Leipzig), nach der hier zitiert wird, enthält beide Bände.

[2]) Fr. Nicolai, Gedächtnisschrift auf Joh. Aug. Eberhard, 1810, S. 15.

ewigen Höllenqualen persönlich über die Verdammten verhängt, während sie in Wirklichkeit doch nur ein Urteil, das Gott ausgesprochen hatte, anerkannten. So wendet sich Eberhards Polemik (II, S. 356) gegen die Orthodoxen als Leute, „welche so eifrig sind, an dem Altar der Wahrheit ihre unschuldigen Brüder zu opfern'", und noch etwas gröber wirft Nicolai (a. a. O., S. 20) den Begründern der orthodoxen Lehre vor, daß sie „mit kalter Hartherzigkeit Millionen Menschen ewig verdammten". Darüber empört sich natürlich der Aufklärer, wird ein Anwalt der Verdammten und gefällt sich nun in der menschenfreundlichen Rolle, den Verdammten — wenn auch mit bedeutsamen Einschränkungen — ein besseres Los zu bereiten. Schon aus seiner Stimmung heraus hat er sich von vornherein für die mildere Lehre entschieden.

Aber er hat für seine Auffassung auch sachliche Gründe. Eberhard hat sie in seiner Neuen Apologie des Sokrates, in der er einen Gedanken durch gemächlichen Konversationston, breites Räsonnement und viel historischen Stoff zu einem dicken, später an Umfang sich sogar noch verdoppelnden Buche aufgeschwemmt hat, dargelegt. Übrigens hat er sich durch dies Buch Stellung und Fortkommen als Pastor verdorben. Der archimedische Punkt, von dem aus er die orthodoxe Lehre aus den Angeln hebt, ist die Bestimmung des Begriffs der Strafe [1]). Was ist sie? und wie wirkt sie? Die Strafe besteht in den physischen Übeln, welche eine Folge des moralischen Übels sind; darin sind Orthodoxe und Heterodoxe einig. Aber ihr Weg trennt sich bei der Bestimmung der Art und Weise, in welcher die Strafe wirkt. Die Orthodoxie kennt eine Strafe, welche ewig dauert und ewig dauern muß, weil der Bestrafte verstockt ist; eine solche Strafe aber nennt Eberhard nicht mehr Strafe, sondern Grausamkeit. Sein Strafbegriff muß vielmehr in Leibnizens beste Welt hineinpassen, und das ist nur dann der Fall, wenn mit jeder Strafe die Absicht verbunden ist, gerade durch die Strafe die Glückseligkeit des Bestraften herbeizuführen. Verfolgt aber Gott diese Ab-

[1]) I, S. 89 ff.

sicht, so muß sie auch, da er allmächtig ist, stets verwirklicht werden. Mithin folgt: alle vernünftigen Wesen gelangen einmal zur Glückseligkeit, also auch die Heiden. Diese Vorstellung, nach der Gott die Strafen lediglich gebraucht wie ein Arzt die Arzenei, ist auch dem Wesen Gottes viel „anständiger“ als die orthodoxe Lehre, die ihn zu einem grimmigen Tyrannen macht.

Außer auf die Vernunft versäumt Eberhard auch nicht, sich auf die Bibel zu berufen und durch „vernünftige“ Interpretation festzustellen, daß das Wort „ewig“, wo es von der Seligkeit gebraucht wird, zwar die Ewigkeit bezeichnet, daß es aber, wo es — sei es auch in demselben Satz — auf die Höllenstrafen angewandt wird, etwas anderes als ewig, nämlich eine ziemlich lange, aber endliche Zeit, bedeute.

Das Schicksal der Verdammten gestaltet sich demnach so, daß sie zunächst, wenn sie gestorben sind, den Qualen der Hölle anheimfallen, daß sie aber allmählich infolge der bessernden Wirkungen der Qualen tugendhaft und dann endlich der Glückseligkeit teilhaftig werden. — Ob die tugendhaften Heiden erst nach einer Läuterung durch das höllische Feuer oder direkt zur ewigen Seligkeit gelangen, wird nicht ausdrücklich gesagt; der ganzen Tendenz des Buches aber entspricht die zweite Annahme. Denn — dies ist der zweite grundsätzliche Gegensatz gegen die Orthodoxie in dieser Frage — Eberhard betont außerordentlich stark das eigene moralische Vermögen des Menschen, auch das der Heiden. Während für Mosheim und für die ganze Orthodoxie das Problem ist, wie der doch immer unvollkommene Mensch von Gott mit ewiger Seligkeit beschenkt werden kann, ist es für Eberhard selbstverständlich, daß der Mensch verdienstliche Handlungen [1]) vollbringen und sich durch seine Werke den Himmel erwerben kann. Und es liegt kein Grund vor, der Anlaß gäbe, die Heiden hiervon auszuschließen. Vielmehr kann, wie Eberhard hervorhebt (I, 264), auch die heidnische Tugend in den Augen Gottes einen solchen Wert haben, daß sie „zu ewigen Belohnungen berechtigt“.

[1]) Z. B. „damit sie [die Handlung] recht verdienstlich sei“ I, S. 264.

Auf Grund des Tugendbegriffes müßten also die tugendhaften Heiden unmittelbar in die ewige Seligkeit eingehen.

Auf Grund des Strafbegriffs müßten auch die lasterhaften Heiden schließlich einmal zur Seligkeit gelangen. Gleichwohl schränkte Eberhard im zweiten Bande seine Kühnheit dahin ein, daß er nur für die Seligkeit der tugendhaften Heiden eintrete und eingetreten sei, „denn,“ so fragt er ganz entrüstet[1]), „wer hat je die Seligkeit lasterhafter Menschen behauptet?“ Welche Bedeutung aber seine Leugnung der Ewigkeit der Höllenstrafen dann noch haben kann, erfahren wir erst ganz am Ende des Buches. „Gegen diesen Hades,“ heißt es dort[2]), d. i. gegen die Hölle, worin der Zustand aller Gestraften in alle Ewigkeit gleich, auch im kleinsten unbesserlich sein soll, „habe ich mich erklärt; und ich glaube, daß die Meinung von der möglichen stufenweisen Umkehr und verhältnismäßigen Erleichterung der Strafen, kurz von einer möglichen Verbesserung des Zustandes durch die Realitäten, die auch in den Bösen bleiben, in ewig gleicher Ferne von dem Zustande der Seligen, daß diese Meinung eben so weit entfernt liegt von der schwärmerischen Wiederherstellung der Chiliasten als von der Wiederherstellung der Origenisten.“ Eberhard lehrte also das Ende der Höllenstrafen, verwarf aber die Wiederbringung aller Dinge, eine Position, die auch von Mosheim[3]) für möglich erklärt wird. Die Frage aber, wie sich dieser Mittelzustand der durch die Höllenstrafen gebesserten Sünder, der weder Himmel noch Hölle, weder Verdammnis noch Seligkeit ist, mit Eberhards Strafbegriff und mit seiner besten Welt verträgt, dürfte sich schwerlich befriedigend beantworten lassen.

3. Es ist selbstverständlich, daß diese Theorie einen Denker wie Lessing nicht befriedigen konnte. Und zwar sind es zwei

---

[1]) Bd. II, S. 14.

[2]) H. II, 397, 398.

[3]) Heilige Rache, Ausgabe von 1757, Bd. I, S. 398: „Es sind zwei unterschiedene Dinge: das Ende der Höllenstrafen glauben und die Wiederbringung annehmen. Man kann das erste tun und das letzte lassen.“

Punkte, in denen Lessing, der konsequente Gegner der Orthodoxie, sich grundsätzlich auch von Eberhard scheidet, nämlich in der Auffassung von Strafe und Hölle.

Schon früher, bei Besprechung des Faustfragments[1]), fanden wir bei Lessing den Gedanken, daß die eigentliche „Strafe" der Sünde, d. i. die mit unentrinnbarer Notwendigkeit eintretende Folge der Sünde die Sünde ist. Dementsprechend muß der Lohn, d. i. die sachlich notwendige Folge ethisch guten Handelns in einer Steigerung der Fähigkeit, gut zu handeln, bestehen. „Lohn" und „Strafe" bestehen also ihrem Kern nach nicht mehr wie bei Eberhard in den physischen Folgen des Handelns, sondern in den moralischen. Zwar kennt auch Lessing, wie wir beim „Nathan" sahen, der Sinnenwelt angehörige Folgen des moralischen und unmoralischen Handelns, vielleicht sind sie gerade bei der Hauptperson etwas zu stark betont, aber immerhin bleiben sie doch auch da grundsätzlich sekundär. Erst mit dieser Fassung, daß jede Handlung „Lohn" oder „Strafe" in sich selbst trägt, ist der Vernunftgehalt der kirchlichen Lehre in seiner Tiefe erfaßt. Dieser Standpunkt ist auch in der „Erziehung des Menschengeschlechts" festgehalten, wo (z. B. § 85) „willkürliche Belohnungen" verworfen, die „inneren besseren Belohnungen" aber, d. h. doch offenbar die Steigerung der ethischen Kraft des Individuums (und das Bewußtsein davon?), als sittlich notwendig gelehrt werden.

Scheidet sich in der Bestimmung dessen, worin die „Strafe" besteht, Lessing in dieser Weise von Eberhard, so stimmt er doch wieder mit ihm als seinem Gesinnungsverwandten in Leibniz in der Auffassung der Wirkung der Strafe überein. Denn auch bei Lessing kann eine Strafe nur den Zweck der Besserung haben und ein Mittel sein, um den Bestraften zur Vollkommenheit und Glückseligkeit zu bringen. Es scheint, als müsse Lessing mit seinen Strafen trotz ihrer anderen Natur infolge ihrer gleichen Wirkungsweise doch zu demselben Ziel gelangen wie Eberhard.

---

[1]) Siehe oben Seite 170.

Aber hier macht sich seine abweichende Stellung zur Hölle geltend.

Die Aufklärung verfuhr im ganzen so, daß sie den Zustand der ewigen Beseligung im Jenseits bestehen ließ, daß sie den Ort der ewigen Pein dagegen mehr [1]) oder weniger verflüchtigte. Eine Lokalisierung von Himmel und Hölle war aber nur so lange möglich, als das dreistöckige Weltbild zu Recht bestand, für Lessing bestand es nicht mehr, also strich er — klarer als die Aufklärer, für die es in Wirklichkeit auch nicht mehr existierte — außer der Hölle auch den Himmel. Für ihn war daher dieser ganze Streit zwischen Orthodoxie und Aufklärung gegenstandslos. Weil er aber der Orthodoxie noch ferner stand als die Aufklärung, war er imstande, besser als sie das Wahrheitsmoment in den grob sinnlichen Vorstellungen der Kirchenlehre zu erkennen und zu begreifen, daß die aufklärerische Lehre wertloser war als die orthodoxe. Wenn Eberhard trotzdem später behauptete, er sei im wesentlichen mit Lessing einig, so zeigt das nur, daß er Lessings Gedanken nicht verstanden und vor allem die Hauptdifferenz — Lessings Leugnung der Hölle — gar nicht bemerkt hat, obwohl ihm doch gewiß Lessings Bruder den prägnanten Satz mitgeteilt haben wird, in dem der Gegensatz der Streitenden auf den schärfsten Ausdruck gebracht ist: „Die Hölle, welche Herr Eberhard nicht ewig haben will, ist gar nicht, und die, welche wirklich ist, ist ewig“ [2]); aber der Bruder verstand Lessing ja auch nicht.

Streift man die polemischen und taktischen Verhüllungen ab, die notwendig wurden, weil Lessing sich scheute, die Leugnung von Himmel und Hölle offen auszusprechen, so lassen sich Lessings eigene Gedanken [3]) leicht erkennen. Er geht von dem

---

[1]) Vgl. Reimarus, oben Seite 28, Anmerkung.

[2]) Brief Lessings vom 14. Juli 1773.

[3]) Sie sind in den §§ 8—18 der Abhandlung „Leibniz von den ewigen Strafen“, Hempel XVIII, 73—100, enthalten; § 1—4a zeigt, wie sich Leibniz grundsätzlich zu anerkannten Religionslehren stellte; § 4b—18 enthält dann die Anwendung dieses Grundsatzes auf die besprochene Lehre; davon dient der Eingang (§ 4b—7) aber nur der Abweisung eines Eber-

Grundsatz aus, „daß nichts in der Welt insulieret, nichts ohne Folgen, nichts ohne ewige Folgen ist“, und hat nun nichts weiter zu tun, als ihn auf die Seele, speziell auf die bösen Handlungen der Seele anzuwenden. Aus diesem Grundsatz folgt ohne weiteres, daß auch keine Sünde ohne Folgen sein kann und diese Folgen oder Strafen der Sünde ewig dauern müssen, daß also diese Folgen nie aufhören können Folgen zu haben. Das ist das Wahrheitsmoment der orthodoxen Höllenlehre, das Lessing von Eberhard achtlos beiseite geworfen sieht.

Aber wie sind solche ewige Strafen denkbar? — Denn wir leben auch nach Lessing in der besten Welt und die Annahme ewiger Strafen scheint doch der Lehre von der besten Welt schnurstracks zu widersprechen. Die Lehre von der Ewigkeit der Strafen muß also so gestaltet werden, daß sie mit der Lehre von der besten Welt in Einklang steht. Das ist das Problem dieser Lessingschen Abhandlung. Für die Orthodoxie war das Problem, wie kann Gott dem sündigen Menschen ewige Seligkeit schenken; und für die Aufklärung gab es in dieser Frage überhaupt kein Problem, ihr war alles klar, darum sah sie die Widersprüche nicht, in die sich Eberhard verwickelte[1]).

Die notwendige Kombination der ewigen Strafen mit der Lehre von der besten Welt herzustellen, ist aber sehr gut möglich. Denn diese Lehre besagt ja nur, daß das Weltganze vollkommen, nicht aber auch, daß jeder einzelne Teil des Ganzen, jedes einzelne Wesen vollkommen sein muß[2]).

---

hardschen Mißverständnisses von Leibniz' Lehre von der besten Welt, so daß für die positive Entwicklung der Leibnizschen Gedanken über diese Frage, die immer mehr Lessingsche Gedanken werden, nur die Paragraphen von 8 an übrigbleiben.

[1]) Das Problem für die Aufklärung hätte sein können: Welchen Sinn hat eine endliche Hölle?

[2]) Über die hier vorliegende Schwierigkeit hilft sich Leibniz durch den Nachweis hinweg, „was für ein unendlich kleiner Teil der Welt die Menschen insgesamt wären, und wie dem ohngeachtet in der allgemeinen Stadt Gottes das Böse in Vergleichung mit dem Guten fast für nichts zu rechnen sein werde,“ H. XVIII, 84; aber „fast nichts“ ist himmelweit unterschieden von „nichts“.

Mit dieser Distinktion ist die Basis für die Lösung dieser Schwierigkeit gewonnen, nämlich die Einsicht, daß der Rückgang eines moralischen Wesens sich mit der Vollkommenheit des Ganzen verträgt. Dieser Rückgang nun kann auf doppelte Weise vorgestellt werden: entweder das moralische Wesen beharrt unaufhörlich dabei und entfernt sich immer weiter von der Vollkommenheit, oder aber es kehrt wieder um und begibt sich von neuem auf den Weg, der zur Vollkommenheit führt. Die erste Möglichkeit, welche die Kirche in Verbindung mit grob sinnlichen Formen zum Dogma erhoben hat und an die man in der Regel allein denkt, wenn von ewigen Strafen die Rede ist, ist zu schaudererregend und widerspricht dem Begriff eines moralischen Wesens, in dessen Natur es liegt, daß es nicht ewig zurückgehen kann, weil es infolge der dadurch hervorgerufenen Verstockung schließlich aufhören müßte, moralisches Wesen zu sein; sie kommt also nicht in Frage. Bei der zweiten Möglichkeit hingegen scheint gerade das, worum es sich hier handelt, die Ewigkeit der Strafe aufgehoben zu werden; aber bei logischem Denken erkennt man, daß auch bei dieser milderen Auffassung die Ewigkeit der Strafe gewahrt bleibt. Denn auch jeder zeitweilige Rückschritt, „jede Verzögerung auf dem Wege zur Vollkommenheit" ist „in alle Ewigkeit nicht einzubringen" und bestraft „sich also in alle Ewigkeit durch sich selbst". Auf diese Weise wird die Strafe, nachdem sie die Besserung des Bestraften erreicht hat, nicht aufgehoben, sie bleibt weiter bestehen und ist ewig als Verzögerung auf dem Wege zur Vollkommenheit.

Es ist deutlich, daß Lessing sich so nur ausdrücken konnte, wenn er hier bereits an die Seelenwanderung dachte. Damit haben wir ein sicheres Datum dafür, daß diese Theorie schon in ziemlich früher Zeit (1773) einen integrierenden Bestandteil von Lessings Gedankenwelt ausmacht — einen Bestandteil, den Lessings Zeitgenossen allerdings bei ihm unmöglich vermuten konnten[1]).

---

[1]) Nicht ganz deutlich ist es, was Lessing damit meint, wenn er sagt (H. XVIII, 92), daß auch die „lebhafte Erinnerung" an die Strafe selbst

Mit den unmittelbaren Folgen der Sünde, dem moralischen Rückgang, und ihrer Vereinigung mit der Lehre von der besten der Welten wäre Lessing also im Reinen: sie bewirken die Besserung des Sünders[1]), bleiben aber in der Verlangsamung des Fortschrittes zum Guten dauernd bestehen. Wie steht es aber mit der mittelbaren Folge des Bösen, dem Empfinden der schlimmen Folgen? Wiederum liegen hier zwei Möglichkeiten vor. Erstens: die schmerzlichen Empfindungen, in denen sich der Mensch des Bösen und seiner Folgen bewußt wird, sind so intensiv, daß sie keine andere Empfindung in der Seele des Menschen zulassen. Das aber wäre empörend, denn eine solche intensive Unendlichkeit der Strafen schlösse, da der Mensch in diesem Zustand keiner andern Empfindung fähig wäre, jede Besserung, auch den „ersten Entschluß zur Besserung" aus. Diese Auffassung also ist zu verwerfen.

Es bleibt darnach nur die zweite Möglichkeit übrig: die Folgen der Sünde sind zwar, in der oben festgestellten Weise, ewig, aber die Empfindungen, welche durch sie im Menschen hervorgerufen werden, beherrschen die Seele nicht ausschließlich. Es bleibt auch Raum für gleichzeitige andere Empfindungen; nur so kann es zu einer Besserung im Menschen kommen.

Diese Auffassung allein entspricht auch der Natur der menschlichen Seele. Ein „Stand von Strafen" und „ein Stand von Belohnungen" ist nämlich für sie nichts, was sich gegenseitig ausschließt. Schon ein neutestamentliches Gleichnis — denn da Lessing hier den neutestamentlichen Begriff der Hölle entwurzeln will, beruft er sich seiner Taktik gemäß auf das Neue

---

ewige Strafe sein soll. Denn man kann nicht gut annehmen, daß Lessing im Gegensatz zu § 99 der „Erziehung" damals eine Erinnerung an das Leben in den verschiedenen früheren Verkörperungen für möglich gehalten hat.

[1]) Wie das möglich ist, hat Lessing nicht angedeutet. Gerade bei seiner Auffassung, nach welcher die Folgen des Bösen nicht wesentlich in physischen Übeln, welche den Menschen mürbe machen könnten, bestehen, sondern in einer Steigerung der Unmoralität, wäre das wünschenswert gewesen.

Testament — das Gleichnis vom reichen Mann und armen Lazarus zeigt das; der reiche Mann nämlich befindet sich, auch nachdem seine moralische Besserung bereits begonnen hat, „in Ansehung des Lazarus" noch in der Hölle, in Ansehung seiner Besserung dagegen bereits im Himmel, so daß hier Himmel und Hölle tatsächlich ineinanderfließen und aufhören, getrennte Größen zu sein. Was hier sinnlich und bildlich angedeutet ist, das ist nichts anderes als die Erkenntnis, daß es keine Grenze gibt, „diesseits welcher schlechterdings nur lauter solche und jenseits welcher schlechterdings nur lauter andere Empfindungen" statthaben. Denn die menschliche Seele ist ihrer Natur nach keiner „lauteren", d. h. „keiner solchen Empfindung fähig, die bis in ihr kleinstes Moment nichts als angenehm oder nichts als unangenehm wäre." Es ist also eine unvollziehbare Vorstellung, daß die Seele je aus dem einen dieser Zustände in den andern, aus der Hölle in den Himmel übertreten könnte, noch unphilosophischer, wie Lessing nicht ohne Unmut gegen Eberhard, hinzusetzt, „als der allergröbste Begriff von der ewigen Dauer der Strafen nur immer sein kann".

Endlich führt auch die Erwägung, daß neben den Folgen des Bösen die Folgen des Guten gleichfalls ewig dauern müssen, zu demselben Resultat. Denn dies Nebeneinander findet im Haushalt Gottes nicht in der Weise statt, daß die Folgen des Bösen (die Strafen) einfach von den Folgen des Guten (den Belohnungen) abgezogen werden, wie das wohl unter Menschen geschähe, sondern beide „müssen sich in ihrer ganzen positiven Natur für sich selbst äußern". Die Seele muß also gleichzeitig Strafen und Belohnungen empfinden, oder bildlich ausgedrückt: es „müssen die Folgen des Bösen jenem auch in den Himmel nachziehen und die Folgen des Guten diesen auch bis in die Hölle begleiten; ein jeder muß seine Hölle noch im Himmel und seinen Himmel noch in der Hölle finden." Denn beides ist in seinem Innern. „Himmel" und „Hölle" sind keine transszendenten Örtlichkeiten, sondern Seelenzustände.

Inwiefern Lessing, wenn er den Vorstellungen, welche Orthodoxie und Aufklärung zwar nicht identisch, aber doch nahe ver-

wandt über das Geschick der Seele nach dem Tode hatten, grundsätzlich den Rücken wandte, trotzdem von einer Ewigkeit der Folgen des Guten und Bösen reden konnte, wissen wir bereits: seine Hypothese von der Seelenwanderung [1]) ermöglichte ihm das.

Hier sind wir nun an den Punkt gekommen, wo es möglich ist, einen Einblick in die innere Genesis dieser Gedankenbildung zu gewinnen.

3.

1. Es ist mehrfach ausgeführt worden, für Lessing (als Deterministen) habe die Lehre von der Seelenwanderung die Bedeutung einer Theodizee gehabt (so Dilthey [2]), dann auch Arnsperger, Kofink); dies sei die Nötigung zu ihrer Entstehung gewesen. Aber das ist in dieser Weise nicht richtig. Denn dieser Gedankengang konnte Lessing, wie schon Rößler [3]) sah, nur bis zur Annahme der Fortexistenz der Seele führen, er konnte ihm aber keine bestimmte Entscheidung über das Wie dieser Fortexistenz vorschreiben. Es genügte, daß die Seele in ihrem Dasein nach dem Tode die Möglichkeit hatte, vollkommener zu werden (und die hatte sie in Leibnizens bester Welt) und Gott war gegen den Vorwurf der Grausamkeit, der aus der Schaffung eines in ewiger Verdammnis endenden Wesens hergeleitet werden könnte, hinreichend verteidigt. Warum diese Verteidigung besser gelungen sein soll, wenn man annimmt, daß die Seele nach dem Tode durch viele menschliche Körper wandere, ist nicht einzusehen. Mag also Lessing seine Lieblingshypothese immerhin gelegentlich zur Theodizee benutzt haben, entstanden ist sie so nicht.

Auch deshalb schon wird sie nicht so entstanden sein, weil bei dieser Hypothese dann ein Denkfehler untergelaufen wäre. In der kurzen Spanne des einmaligen menschlichen Lebens kommt

---

[1]) Lessings eigene Bezeichnungen: „System von der Seelenpräexistenz oder Metempsychose", H. XVIII, 363; und „Wanderung der Seele durch verschiedene menschliche Körper", H. XVIII, 365.

[2]) Preußische Jahrbücher 1867, 19. Band, S. 279 ff.

[3]) Preußische Jahrbücher 1867, 20. Band, S. 268 ff.

die Seele dem Ziel der Vollkommenheit keineswegs mit Sicherheit näher; und in der Summe ihrer verschiedenen Wiedereinkörperungen, die sich doch nur aus den vielen unsicheren Einzelposten zusammensetzt, sollte sie dies Ziel mit absoluter Notwendigkeit erreichen? Vielmehr, ob die Seele zu ihrer moralischen [1]) Entwicklung 30 Jahre oder 30 Millionen Jahre zur Verfügung hat, bleibt prinzipiell genau dasselbe. Also wird die Hypothese von der Seelenwanderung nicht aus dem Streben nach einer Theodizee entstanden sein.

Vielmehr ist sie aus Lessings Auseinandersetzung mit der Kirchenlehre hervorgewachsen. Zweierlei stand ihm fest: daß die Seele unsterblich sei und daß die kirchliche Form des Unsterblichkeitsglaubens unhaltbar sei. Dazu kam als Drittes die Erkenntnis, daß in der Kirchenlehre trotzdem bedeutsamer Vernunftgehalt stecke. Daher ergab sich für ihn — und das ist das grundsätzlich Neue, das seiner Theorie der Seelenwanderung, obwohl sie so wenig Anhänger gefunden hat, eine bleibende Bedeutung in der Geschichte der Religion verleiht — die Aufgabe, das Wertvolle des kirchlichen Auferstehungsglaubens festzuhalten, aber dafür eine vernunftgemäßere Form zu finden. Er ist der erste, welcher das Problem erkannte: *wie kann man bei Aufhebung der jenseitigen Welt doch den Ewigkeitsglauben festhalten?* Und Lessing verlegte kurzentschlossen die Ewigkeit in die irdische Welt; so gelangte er zu seiner Theorie von der Seelenwanderung.

Gibt es nämlich nur *eine* Welt, welche in sich ein geschlossenes, keiner Ergänzung bedürftiges Ganzes ausmacht, so kann das Geschick der Seele auch nur innerhalb dieser einheitlichen Welt verlaufen. In dieser Welt aber unterliegt alles, das ist für Lessing Axiom, dem Gesetz der Entwicklung, also auch die Seele. Unterliegt sie aber dem Gesetz der Entwicklung, so ist damit gegeben, daß diese Entwicklung nicht anders als konti-

[1]) Lessing überwindet die hier angedeutete Schwierigkeit dadurch, daß die Entwicklung keine rein moralische ist, sondern von einer psychischen Verfeinerung des Körpers unterstützt wird.

nuierlich sein kann. Ist sie aber kontinuierlich, so müssen die einzelnen Zustände der Seele organisch aufeinanderfolgen, ein Übergang in grundsätzlich veränderte Daseinsbedingungen ist ausgeschlossen. Damit ist denn gegeben, daß die Entwicklung der Seele immer nur in Verbindung mit einem Körper sich vollziehen kann; dieser Körper aber muß, da das Stoffliche verweslich ist, nach dem Tode stets ein anderer sein — und die Theorie von der Seelenwanderung ist fertig.

2. Die detailliertere Ausführung seiner Hypothese, welche Lessing unter dem handgreiflichen Einfluß Bonnets in dem merkwürdigen Fragment, „Daß mehr als fünf Sinne für den Menschen sein können“ [1]), begonnen hat, ist nur mit starken Vorbehalten zu benutzen. Zwar steht nach dem oben Gesagten fest, daß für Lessing dieser Gedanke kein Zufall war, daß er vielmehr auf dem geraden Wege seines Denkens lag. Aber andererseits ist zu beachten, daß dies Fragment nur Entwurf geblieben ist und daher nicht dasselbe Gewicht hat wie etwas zur Reife Gekommenes und von Lessing selbst Veröffentlichtes oder zur Veröffentlichung Bestimmtes. Bekannt ist ja Lessings Mißtrauen gegen „alle erste Gedanken“; „denn,“ sagt er an einer berühmten Stelle [2]), „wenn ich sie auch schon nicht für Eingebungen des bösen Feindes, weder des eigentlichen noch des allegorischen halte, so denke ich doch immer, daß die ersten Gedanken die ersten sind, und daß das Beste auch nicht einmal in allen Suppen obenauf zu schwimmen pflegt. Meine ersten Gedanken sind gewiß kein Haar besser als Jedermanns erste Gedanken, und mit Jedermanns Gedanken bleibt man am klügsten zu Hause.“ Demgemäß muß man den Gedanken gegenüber, mit denen Lessing selbst zu Hause geblieben ist, Vorsicht walten lassen.

Besonders diesem Fragment gegenüber ist sie geboten; denn es scheint ein logischer Fehler in ihm zu stecken. Lessing nimmt darin an, daß der menschliche Körper, bevor er die gegenwärtige Organisation mit seinen fünf Sinnen erreichte, nicht bloß vorher

---

[1]) H. XVIII, 360—363.

[2]) Im Schlußstück der Hamburgischen Dramaturgie, H. VII, 471, 472.

anfangs jeden dieser fünf Sinne einzeln und dann jede der unter der Fünfzahl liegenden möglichen Kombinationen dieser Sinne gehabt hat, sondern daß er auch früher bereits mit allen andern Sinnen, welche sich künftig zu den fünfen gesellen, sowohl einzeln als auch in allen Kombinationen, die bis zur Vierzahl (einschließlich) möglich sind, ausgestattet war. Ist das aber so, dann bleibt es völlig rätselhaft, auf welche Weise diese Sinne wieder verloren gehen könnten, und wie es gekommen ist, daß in der ganzen Menschheit gerade die Kombination der gegenwärtigen fünf Sinne überall zur selben Zeit eingetreten ist. Das Logische wäre gewesen anzunehmen, daß auf diese Weise eine differenzierte Entwicklung der Sinne innerhalb der Menschheit stattfindet. Gegen eine solche Annahme sprach nun zwar der Augenschein und daher konnte Lessing sie nicht — im schroffen Widerspruch zu den empirischen Tatsachen — aufstellen. Aber auch seine Hypothese konnte er nicht dauernd festhalten, denn der aufgezeigte Fehler konnte ihm, wenn er sich genauer in diese Materie einließ, kaum verborgen bleiben. Und wie Lessing von Leibniz vermutet, daß er den in seiner Vorrede zu Soners Schrift wider die Ewigkeit der Höllenstrafen steckenden Fehler selbst bemerkt und deswegen die Drucklegung unterlassen habe [1]), so können wir vielleicht annehmen, daß auch Lessing nicht blind war für den schwachen Punkt seiner Hypothese und daß er aus dieser Erkenntnis heraus von diesem Gedanken sonst nirgends — an eine Veröffentlichung des Fragments selbst wird er kaum je gedacht haben — Gebrauch gemacht hat. Wir haben also diesen Entwurf als einen Keim Lessingscher Gedanken zu betrachten, der nicht zur Reife gelangt ist. Lessings Theorie von den Sinnen hätte bis zu ihrer Vollendung gewiß noch manche Metamorphose durchgemacht.

---

[1]) H. XVIII, 80. Mit Leibnizens logischem Fehler hat es folgende Bewandtnis. Soner wollte in seiner Schrift beweisen, es sei undenkbar, daß die endlichen Sünden (dieses Lebens) eine unendliche Strafe fänden. Leibniz wollte ihn mit dem Argument widerlegen, es sei sehr wohl denkbar, daß die unendlichen Sünden (dieses und jenes Lebens) eine unendliche Strafe fänden. Leibniz verschob also die Fragestellung.

Gleichwohl ist der Grundgedanke des Fragments als genuin Lessingisch gesichert; denn auch in den Schlußparagraphen der „Erziehung des Menschengeschlechts" ist vorausgesetzt, wenn schon nicht ausdrücklich gesagt, daß die intellektuelle Vervollkommnung des Menschen eine zunehmende Verfeinerung seines Körpers zur Unterlage hat. Die sich aufwärts entwickelnde Seele immer wieder mit einer andern Physis verbunden, und dieser Körper gleichfalls in steter Vervollkommnung begriffen — das also ist der Grundgedanke von Lessings „System" der Seelenentwicklung.

Für diese psychisch-physische, moralisch-intellektuelle Entwicklung steht der Seele die ganze Ewigkeit zur Verfügung. „Ist nicht die ganze Ewigkeit mein?"

Was aber ist die Ewigkeit?

3. Hier wird es deutlich, woran es liegt, daß Lessings Theorie so wenig befriedigen kann. Die Ewigkeit ist ihm nämlich in der „Erziehung des Menschengeschlechts" nach populärer Vorstellung ein Zeitraum, der durch Summierung endlicher Zeiträume hergestellt wird, die Ewigkeit also eine allerdings ins Unendliche verlängerte Zeitlichkeit, die aber trotz dieser Verlängerung nicht aufhört, Zeitlichkeit zu sein. Mit der sinnlich gefaßten Zeit ziehen nun natürlich auch der sinnlich vorgestellte Raum und die Körperwelt in die „Ewigkeit" ein. Und dies, die Verbindung der Sinnlichkeit mit der Ewigkeit[1]), ist das Grundgebrechen der Lessingschen Gedanken über die ewige Seelenwanderung.

---

[1]) Eine Erörterung über den Begriff der Ewigkeit findet sich bei Lessing bei Gelegenheit seiner Polemik gegen die Behauptung Eberhards, früher habe man mit Ewigkeit „nur eine unbestimmte, aber keineswegs unendliche Dauer" gemeint, H. XVIII, 96, 97. Lessing wendet dagegen ein, der Begriff sei seiner Natur nach „bloß negativ", d. h. im Zusammenhang der Erörterung, er bezeichne eine Zeit ohne Ende, und diesen Begriff hätten die Philosophen bereits sehr früh gehabt. Wenn er dann hinzufügt: „Selbst das Transszendentalste, dessen er fähig ist, dieser Begriff der Ewigkeit, und wozu sich selbst noch itzt so Wenige erheben können, ich meine d i e A u s s c h l i e ß u n g a l l e r F o l g e n: selbst dieses war den alten Philosophen schon sehr geläufig und, wie gesagt, fast geläufiger als unsern," so läßt sich nicht mit Sicherheit sagen, was er

Lessing hatte nur den ersten Schritt getan, die Aufhebung des jenseitigen Lebens; anderen blieb dann der zweite Schritt, die Konstituierung des Gegensatzes der sinnlichen und der übersinnlichen Welt, vorbehalten. Erst wenn so erkannt ist, daß die „Ewigkeit“ einer ganz anderen Kategorie angehört als die Zeit, auch die ins Endlose sich ausdehnende Zeit, kann die von Lessing gestellte Aufgabe, den Ewigkeitsglauben trotz der Aufhebung der jenseitigen Welt festzuhalten, befriedigend gelöst werden. Das ist dann im deutschen Idealismus seit Kant versucht: das Entscheidende sei, ob der Mensch während der kurzen Spanne seines Erdenlebens die Ewigkeit habe, in der Weise nämlich, daß die Kräfte der Ewigkeit in sein Leben eintreten und ihm den Wert verleihen, den es als bloß empirisches Leben nicht hat.

Übrigens läßt sich doch schon der Punkt bezeichnen, wo dieser Gedanke bei Lessing hätte einsetzen und umgestaltend auf seine Anschauungen hätte wirken können: es ist der für Lessings „Nathan“ unentbehrliche Begriff der Gottergebenheit. Wer das erlebt hat, was Nathan innerlich durchmacht, in wessen Gemüt der göttliche Wille maßgebend geworden ist, der hat eben das ewige Leben, er gehört bereits der Ewigkeit an.

Dies tiefste religiöse Motiv kommt in Lessings Theorie von der Seelenwanderung zweifellos zu kurz, so sehr, daß es darin überhaupt nicht berücksichtigt zu werden scheint. Damit hängt es zusammen, daß diese Theorie im Nathan, der alles für Lessing religiös Wertvolle enthält, fehlt. Ein praktischer Glaube, der auf sein Leben Einfluß gewonnen hätte, wie die Sehnsucht nach der himmlischen Seligkeit bei den alten Christen, konnte sie nicht werden. So hat denn derselbe Mann, der seine Hypothese von der ewigen Wanderung mit so hinreißendem Enthusiasmus vorträgt, dem Tode für seine Person gleichwohl höchst kühl und

---

mit den Worten „Ausschließung aller Folge“ meinte. Meinte er damit „Ausschließung aller Z e i t folge“, also die Aufhebung aller Zeit, so hätte er doch selbst von diesem zweiten Begriff der Ewigkeit (= Zeitlosigkeit), der mit dem ersten (= unendliche Dauer der Zeit) kollidiert, keinen Gebrauch gemacht und sich auch weiterhin an den ersten, populären gehalten.

nüchtern gegenübergestanden: „Warum", so fragt er[1]), „kann man ein künftiges Leben nicht ebenso ruhig abwarten als einen künftigen Tag?" Erst wenn man diese Äußerung und die Szene der Gottergebenheit aus dem „Nathan" mit seiner Theorie von der Seelenwanderung zusammennimmt, hat man den ganzen Lessing.

Diese Theorie, rein für sich betrachtet, kann nicht besonders wertvoll genannt werden. Denn in ihr verliert das gegenwärtige Leben des Menschen gänzlich sein Schwergewicht. Es kommt ja nicht so viel an auf dies e i n e L e b e n ; war es auch verfehlt, so läßt sich das doch, da ja keine einzige Seele verloren gehen kann, künftig nachholen, zwar mit einiger Verspätung. Die macht aber um so weniger aus, als das Ziel der Vollkommenheit und Glückseligkeit im Lauf der Ewigkeit ja doch erreicht wird[2]), und man außerdem nicht recht wüßte, was die Seele in dieser langen Zeit anfangen sollte, wenn sie nicht recht viel Fehler auszubessern hätte. — Ganz mit Recht hat schon Herder[3]) gegen diese Betrachtungsweise eingewandt: das eine, was not tue, sei nicht eine Palingenesie in stets sich wiederholendem Erdendasein, sondern eine Palingenesie dieses Lebens: „Reinigung des Herzens, Veredlung der Seele mit allen ihren Trieben und Begierden, das dünkt mich, ist die wahre Palingenesie d i e s e s Lebens."

Auch daß Lessing eine Ewigkeit der Strafen lehrt, kann den Wert seiner Hypothese nicht heben. Denn die praktische Bedeutung dieser Strafen ist ja sehr gering. Sie verschwinden in der zunehmenden Fülle der Vollkommenheiten und sind „fast

---

[1]) H. XVIII, 254.

[2]) Eine Vexierfrage: wird dies Ziel, zu dessen Erreichung die ganze Ewigkeit zur Verfügung steht, tatsächlich erreicht? oder ist nicht vielmehr seine Erreichung, da eine e w i g e Entwicklung ihrem Wesen nach kein Ende haben kann, für immer ausgeschlossen?

[3]) Über die Seelenwanderung, drei Gespräche; zuerst im Teutschen Museum 1782, I, S. 12—54, 97—123; Schlußworte. Gegen Lessing (und Joh. G. Schlosser) macht Herder auch geltend, daß der Mensch an e i n e m Leben gerade genug habe. „Sie wollen den Unglücklichen tausendmal den Kreisgang gehen lassen, wenn er sich freut, ihn nur Einmal durchgekommen zu sein?" (2. Gespräch.)

nichts". Es liegt auf der Hand, daß Lessing den vollen schweren Ernst des Luthertums nicht erreicht hat, welches in seinem Dogma von der Ewigkeit der Verdammnis, vielleicht in ungefüger Form, die tiefe Wahrheit zum Ausdruck bringen will, daß die kurze Spanne des Lebens die für die einzelne Menschenseele allein in Betracht kommende Zeit ist, innerhalb deren sich ihr Geschick unwiderruflich entscheidet. Lessing steht hier der angeblich milderen und menschenfreundlicheren, in Wirklichkeit bloß lässigeren und oberflächlicheren Auffassung der Aufklärung gar zu nahe.

Trotz all dieser Einschränkungen ist daran festzuhalten, daß Lessing — wie oben gezeigt wurde — auf dem richtigen Wege war: er hat erkannt, daß „Himmel" und „Hölle" Seelenzustände sind, welche dem Menschen immanent sind, er hat bei Leugnung des physischen Jenseits doch den Begriff der Ewigkeit festgehalten und er hat auch schon versucht, zu einer tieferen Erfassung der moralischen Probleme zu gelangen. Auf diesem Wege ist dann Kant weitergegangen, insbesondere hat er mit seinem moralischen Rigorismus den vollen Ernst des Luthertums wieder hergestellt.

Schluß.

Eine neue Religion?

> **Es ist unendlich schwer zu wissen,**
> **wann und wo man bleiben soll.**
> **Lessing an Mendelssohn,**
> **9. I. 1771.**

Blicken wir jetzt auf Lessings Gesamtleistung zurück, so bleibt uns nur wenig zu sagen übrig. Drei Hauptgebiete sondern sich deutlich ab: Religion, Religionsgeschichte und Philosophie (resp. Religionsphilosophie).

1. Am wenigsten bedeutet Lessing für die Philosophie; hier beschränkt sich seine Leistung darauf, daß er einer modegewordenen Popularphilosophie gegenüber auf den Meister Leibniz zurückgriff und dessen Philosophie eine klar durchdachte, individuell modifizierte Gestalt gab. Im ganzen steht Lessing hier am Ende einer Bewegung.

Mehr bedeutet er für die Religionsgeschichte. Er bricht mit dem deistischen Begriff der natürlichen Religion, einem Erbe der mittelalterlichen Scholastik, und der deistischen Religionsbetrachtung und setzt an deren Stelle die entwicklungsgeschichtliche Betrachtungsweise. Dadurch wird er der Begründer der Religionsgeschichte sowohl wie der religionsgeschichtlichen Methode in der Erforschung des Christentums. Auf beiden Gebieten — dem Gesamt- wie dem Teilgebiet — ist er Bahnbrecher.

2. Am meisten aber bedeutet Lessing für die Religion.

Er selbst ist sogar der Meinung gewesen, daß er das Aufkommen einer neuen Religion nicht bloß miterlebe, sondern daß er als eine der „privilegierten Seelen“ sie mit heraufführen helfe. Ist diese Selbsteinschätzung richtig? Beginnt mit dem 18. Jahrhundert wirklich eine neue Religion? — Dieser Anspruch bedarf

der Nachprüfung. Denn wie es einen Menschen gegeben hat, der die Religion Israels erneuern wollte und dadurch den Anstoß zur Bildung einer neuen Religion gab, so wäre auch umgekehrt ein Mensch denkbar, der bei der Bildung einer neuen mitzuwirken meint, ohne daß doch eine neue Religion ins Leben tritt. Die Entscheidung der Frage ist deswegen so schwierig, weil es einen allgemein anerkannten Begriff des Christentums nicht gibt.

Klar ist zunächst, daß Lessing keiner der Religionen oder Religionsformen, die zu seiner Zeit existierten, sich innerlich zugehörig fühlte.

Von dem überlieferten Christentum trennt ihn der „Glaube“. Er hat denselben Glaubensbegriff wie die Orthodoxie und Reimarus: wer Christ sein will, muß bestimmte geschichtliche oder übergeschichtliche Tatsachen „für wahr halten“. Dagegen sträubte sich seine Vernunft — daher betrachtet er sich selbst als einen Unchristen [1]). Die so viel zitierte besondere Hochachtung, die Lessing der Orthodoxie Zeit seines Lebens bewahrt haben soll, reduziert sich darauf, daß er diese Erscheinung, die er glatt ablehnte, als eine in sich geschlossene, auf einheitlichen Voraussetzungen widerspruchslos aufgebaute Größe anerkannte — es ist also eine rein historische Achtung.

Aber vielleicht ist das Luthertum eine zu enge Größe. Lessing selbst rekurriert ja gelegentlich darauf, daß nicht d a s Christentum sei, was eine einzelne Konfession lehre, sondern nur das, was ihnen allen gemeinsam sei; oder daß die Regula fidei der ersten kirchlichen Jahrhunderte den Inbegriff des Christentums darstelle. Angenommen einmal, das sei nicht bloß Finte in seinem Duell mit Goeze, sondern wirklich ernst gemeint, so kämen wir auch auf diesem Wege zu keinem anderen Resultat. Denn in welchen konfessionellen Gestaltungen es auch auftreten mag, überall ist das Christentum die Religion, „die einen Gott predigt, der seinen eigenen Sohn hinrichten lassen, um seiner Gerechtigkeit genug zu tun“ [2]); und von Anfang an ist sein konstitutives

---

[1]) Brief vom 25. II. 1778.

[2]) H. XVIII, 320.

Merkmal [1]), daß es „für wahr annimmt, daß er [Christus] mehr als Mensch gewesen", und daß es „ihn selbst als solchen zu einem Gegenstande ihrer Verehrung macht". Gerade dies Konstitutive aber lehnt Lessing ab.

Von den Aufklärern trennt ihn deren Unklarheit; ihr Paktieren mit Offenbarung und Vernunft erscheint ihm als ein widerspruchsvolles Kompromiß. Einen Teil der Dogmen und Geschichtstatsachen verbinden sie, wenn auch in reduzierter Gestalt, mit der natürlichen Religion und machen daraus ein sogenanntes vernünftiges Christentum, von dem man „so eigentlich nicht weiß, weder wo ihm die Vernunft, noch wo ihm das Christentum sitzt" [2]). Insbesondere richtet er seine Pfeile gegen ihre religiöse Verehrung des seiner Gottheit entkleideten Menschen Jesus.

Die grundsätzliche Entfernung alles Geschichtsglaubens — des konsequenten der Orthodoxie und des unvernünftig-vernünftigen der Aufklärung — aus der Religion scheint Lessing ins Lager der Deisten zu führen. Aber auch dort gehört er nicht hin. Dreierlei besonders trennt ihn vom Deismus: die Ausscheidung des Egoismus aus der Religion, derzufolge ein sittliches Leben nicht mehr Mittel zum Zweck, nämlich zum Genuß der Glückseligkeit, sondern Selbstzweck ist; die Überwindung des kühl extramundanen Werkmeister-Gottes und die Verlegung des Nervs aller Religion aus dem „tugendhaften" Handeln in die Gesinnung.

Lessing steht also tatsächlich ganz allein für sich da, und sein Anspruch, einer neuen Religion anzugehören, scheint zum mindesten nach der negativen Seite gerechtfertigt.

Aber zur Mitbegründung einer neuen Religion gehört mehr als die Nichtzugehörigkeit zu den bestehenden Religionen, es gehört dazu ein neues religiöses Prinzip. Nur wenn das bei Lessing gefunden würde, könnte sein Anspruch als berechtigt anerkannt werden. Wie steht es aber damit?

Der Deismus hat in der Tat ein neues religiöses Prinzip: die Erkenntnis Gottes und die Tugendübung zum Zweck der

[1]) H. XVII, 248.
[2]) H. XV, 103.

Glückseligkeit, der relativ vollkommenen auf Erden, der vollkommenen im Jenseits. Es ist der zur Religion erhobene egoistische Eudämonismus, er erwächst aus einer nichtchristlichen Wurzel.

Auch Lessing hat ein religiöses Prinzip. Religion ist ihm ihrem Wesen nach die Gottergebenheit, die den Menschen befähigt, ein Leben der Liebe zu führen. Diese Religion ist aber ihrer Substanz nach christlich. Das Ringen und Siegen eines Gewaltigen in Gethsemane ist in seiner Nathanszene deutlich zu spüren.

Dies ist zunächst nur ein Vorgang, kein Prinzip. Begrifflich ist das Christentum seinem Wesen nach zu definieren als Religion der Gottmenschheit, oder, wie üblicher, der Gotteskindschaft. Dieser Begriff fehlt bei Lessing. Die Gotteskindschaft (oder Gottmenschheit) besteht in der Wesensverwandtschaft zwischen Gott und Mensch. Diese aber tritt da ein, wo — wie in Gethsemane oder in der Nathanszene — menschlicher und göttlicher Wille eins werden. Das heißt: Lessing hat die Sache ohne den Begriff. Er steht im Zentralpunkt seiner gereiften Religion dem Christentum jedenfalls sehr viel näher, als er sich dessen bewußt war.

Lessings Stellung zum Christentum war dadurch sehr erschwert, daß er — mit seiner Zeit — das Fürwahrhalten für das Wesentliche an der christlichen Religion halten mußte. Um so verdienstlicher war es, daß Lessing die wissenschaftliche Erfassung des Christentums — nicht die historische, sondern die essentielle ist hier gemeint — inaugurierte. Er sah in ihm die Vorstufe zur reifen Religion der Menschheit und stellte der Wissenschaft nun die Aufgabe, zu eruieren, welche Werte in der christlichen Religion, besonders den Dogmen, stecken. Mag er auf seinem Wege der vernünftigen Erfassung der Dogmen auch noch nicht sehr weit gekommen sein, jedenfalls hat er die Bahn gebrochen, auf der andere weiterschreiten mußten und weitergeschritten sind.

Wichtiger aber als diese wissenschaftliche Leistung ist doch seine Leistung für die Religion selbst, daß er sie aus der Zer-

streuung und Veräußerlichung in Lehre, Philosophie und Moral, wie sie — je nachdem — in Orthodoxie, Deismus und Aufklärung vorlag, zurückzog in das Heiligtum der Gesinnung. Das ist seine größte Leistung. Auch dies übrigens dem Christentum von Haus aus nicht fremd.

Doch Lessings Religion und seine Stellung zum Christentum auf eine kurze Formel zu bringen, ist nicht möglich [1]). Dazu ist er zu sehr Bewegung, dazu ist er zu sehr ein Eigener.

Hat er auch keine neue Religion begründet oder mitbegründet, so hat er doch eine neue Phase der Religionsgeschichte innerhalb der Christenheit eingeleitet. Und dies ist seine Doppelstellung: nach rückwärts bekämpft er von einer der Substanz nach christlichen Position die „christliche Religion", nach vorwärts wird er als Verkünder einer Religion der bloßen Gesinnung der Vorläufer Immanuel Kants [2]), aber ein Vorläufer, der wert ist, seinem Meister die Schuhriemen zu lösen.

So wurde Lessing der Begründer des Neuprotestantismus.

---

[1]) Nicht übel hat ihn Hebler, S. 103, einen „christlichen Nichtchristen" genannt. Für Lessings Bewußtsein von sich selbst sind besonders zwei Stellen charakteristisch, das Motto zur „Bibliolatrie", H. XVII, 162:

Καλον γε τον πονον ὠ
Χριστε σοι προ δομων λατρευω,
τιμων μαντειον ἑδραν.

[Nach Donners Übersetzung von Euripides' „Jon":
Wie schön ist, Christus, der Dienst,
Den ich übe vor deinem Hause,
Fromm ehrend den Sehersitz!]

Und der Brief an Elise Reimarus vom 28. November 1780: „Und weiß ich denn etwa nicht, wessen großen Herrn lieber Bastard ich bin?" Darin spricht sich beides aus: das Bewußtsein seiner Sonderstellung wie das Bewußtsein seiner Zugehörigkeit zum Hause.

[2]) Vgl. meine Schrift: Neuprotestantischer Glaube. Berlin-Schöneberg 1912, darin S. 7—42: Kants Glaube.

Anhang.

Literatur-Notizen und -Desiderien.

Recha: Nun, Bücher wird mir wahrlich schwer zu lesen!
Sittah: Im Ernst?
Recha: Mein Vater liebt
Die kalte Buchgelehrsamkeit, die sich
Mit toten Zeichen ins Gehirn nur drückt,
Zu wenig. Lessing, Nathan der Weise V, 6.

Vorbemerkung.

Die Lessing-Zitate sind nach der Hempelschen Ausgabe (H.) gegeben.

Wer frisch in die Materie hineinsteigt, dem empfehle ich die Arbeiten von Hebler (Lessingstudien, Bern 1862), Kettner (Lessings Dramen im Lichte ihrer und unserer Zeit, Berlin 1904, darin S. 305—511 über Nathan den Weisen), und R. Zimmermann (Leibnitz und Lessing. Eine Studie. Sitzungsberichte der Wiener Akademie. Wien 1855, S. 326 bis 391) als erste Lektüre.

Von den drei Verfassern der beiden älteren großen Lessingbiographien (Danzel-Guhrauer, 1. Auflage 1850—1854, 2. Auflage besorgt von Boxberger und Maltzahn 1880 f.; Erich Schmidt, 1. Auflage 1884—1892, 3. Auflage 1909) war Guhrauer zu seiner Arbeit besonders dadurch berufen, daß er bereits eine Biographie Leibnizens (2 Bände, 1846) verfaßt hatte. Es gibt nämlich, so viel wir sehen können, nur zwei Männer, denen Lessing Zeit seines Lebens mit „Bescheidenheit" (H. VII, 214) gegenüberstand: Aristoteles und Leibniz. Für Aristoteles ist das hinlänglich bekannt; aber auch für Leibniz müßte das endlich anerkannt werden. Sollte Leibniz doch, wenn es nach Lessing ginge, keine Zeile umsonst geschrieben haben. Es fehlt eine Monographie, welche nachweist, wie tiefgehend Lessing, und zwar nicht bloß in Wissenschaft und Philosophie, sondern in seiner ganzen Lebenshaltung, sozusagen bis in die Fingerspitzen von Leibniz beeinflußt ist. — Die Stärke von Erich Schmidts Werk liegt nicht in seinen einschlägigen Kapiteln.

Das Werk von Waldemar Oehlke, Lessing und seine Zeit, München 1919, 2 Bde., ist populär gehalten; vgl. meine Besprechung, Deutsche Rundschau, August 1918.

Hervorzuheben sind noch die Abschnitte über Lessing in den Werken von Hettner, Geschichte der deutschen Literatur im 18. Jahrhundert, 4 Bde. 1862—1870; 6. Auflage herausgegeben von Otto Harnack 1913, und Dilthey, Das Erlebnis und die Dichtung, 7. Auflage 1921.

Einleitung.

Spaldings Bestimmung des Menschen (1748) und Wert der Andacht (1755). Mit Einleitung neu herausgegeben von Horst Stephan. Gießen 1908.

Gedanken über die Betrachtung von der Bestimmung des Menschen, in einem Sendschreiben entworfen von G[oeze] nebst dem Abdruck gedachter Abhandlung selbst. Halle 1748.

Fichtes Huldigung vor Spalding steht in seiner „Appellation an das Publikum über die durch ein Kurf. Sächs. Confiscationsrescript ihm beigemessenen atheistischen Äußerungen", 1799, Seite 101: „Möchtest du, ehrwürdiger Vater Spalding, dessen Bestimmung des Menschen es war, die den ersten Keim der höhern Spekulation in meine jugendliche Seele warf, und dessen Schriften alle, so wie die genannte, das Streben nach dem Übersinnlichen und Unvergänglichen so trefflich charakterisieren — möchtest du in meiner Sache stimmen können und wollen!"

I. Kap. Die lutherische Orthodoxie.

Die gelegentlichen Zitate stammen aus der Konkordienformel von 1577, zitiert nach der Ausgabe von Müller-Kolde, Die symbolischen Bücher der evangelisch-lutherischen Kirche, 10. Aufl., 1907. Hier kam es nur darauf an, die prinzipiellen Grundlagen der lutherischen Orthodoxie nachzuweisen, aber nicht ihre Geschichte, d. h. ihre extremste Ausbildung und ihren Verfall, darzustellen. Für die Geschichte des Niederganges der lutherischen Orthodoxie und die Vorgeschichte des Rationalismus findet sich reiches Material in den betreffenden Schriften von August Tholuck, und zwar besonders:

Das kirchliche Leben des 17. Jahrhunderts. 2 Bände. Berlin 1861, 1862.

Geschichte des Rationalismus. Erste Abteilung: Geschichte des Pietismus und des ersten Stadiums der Aufklärung. Berlin 1865 [mehr ist nicht erschienen].

Über die Entwicklung vom Alt- zum Neuprotestantismus:

Troeltsch, Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit. 2. Aufl. Leipzig 1909 [= Die Kultur der Gegenwart, Teil I, Abteil. IV, 1, S. 429—755].

II. Kap. **H. S. Reimarus.**

1. Die „Fragmente".

Das Manuskript von Hermann Samuel Reimarus' „Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes", Hamburg 1767, liegt auf der Hamburgischen Stadtbibliothek, eine Abschrift auf der Göttinger Bibliothek. Die von Lessing veröffentlichten Fragmente stammen aus einer früheren Redaktion des Werkes. Bisher sind veröffentlicht:

1774 Fragment 1, in dem 3. Band des bibliothekarischen Werkes „Zur Geschichte und Literatur. Aus den Schätzen der Herzoglichen Bibliothek zu Wolfenbüttel".

1777 Fragment 2—6, als 4. Band dieses Werkes (mit Lessings „Gegensätzen").

1778 Fragment 7, als besonderes Buch unter dem Titel „Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger. Noch ein Fragment des Wolfenbüttelschen Ungenannten". Herausgegeben von G. E. Lessing. Braunschweig.

1787 Übrige noch ungedruckte Werke des Wolfenbüttlischen Fragmentisten, herausgegeben von C. A. E. Schmidt [Pseudonym für A. Riem], ohne Druckort. — Erste Redaktion der Kritik des Alten Testaments, Kap. 1—8.

1850—1852 Die drei ersten Bücher des ersten Teils (doch ohne das letzte Kapitel des 3. Buches), von Klose nach der Redaktion letzter Hand, in Niedners Zeitschrift für historische Theologie.

2. Literatur über Reimarus:

David Friedrich Strauß, Hermann Samuel Reimarus und seine Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes. Leipzig 1862. Enthält eine ausführliche Inhaltsangabe des Werkes.

Schettler, Die Stellung des Philosophen H. S. Reimarus zur Religion. Dissertation, Leipzig 1904.

Richardt, Darstellung der moralphilosophischen Anschauungen des Philosophen H. S. Reimarus. Dissertation, Leipzig 1907.

B. Brandl, Die Überlieferung der Schutzschrift des H. S. Reimarus. Pilsen 1907. — Weist in manchen Teilen 4, ja 5 Redaktionen nach.

Engert, H. S. Reimarus als Metaphysiker. Ein Beitrag zur Geschichte der Metaphysik. Paderborn 1909.

Engert, Der Deismus in der Religions- und Offenbarungskritik des H. S. Reimarus. Wien 1916.

A. Schweitzer, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung. Zweite, neu bearbeitete und vermehrte Auflage des Werkes „Von Reimarus zu Wrede". Tübingen 1913. S. 13—26.

Schweitzer schätzt das 7. Fragment, mit dem Reimarus der Begründer der Leben-Jesu-Forschung wurde, sehr hoch ein: „Von der Großartigkeit der Darstellung in dem Fragment „Vom Zwecke Jesu und seiner Jünger"

kann man nicht genug sagen. Diese Schrift ist nicht nur eines der größten Ereignisse in der Geschichte des kritischen Geistes, sondern zugleich ein Meisterwerk der Weltliteratur." . . . „Sein Werk gehört zu jenen einzig großen Werken, die spurlos vorübergehen, weil sie zu früh gekommen, deren die späteren Generationen nur in bewundernder, nicht in dankbarer Gerechtigkeit gedenken."

Die Monographie von D. Fr. Strauß reicht nicht mehr aus, die verschiedenen Dissertationen können ihrer Natur nach die Lücke nicht ausfüllen. Unsere Kenntnis von Reimarus bedarf der Erweiterung und Vertiefung. Merkwürdig ist es, daß in einer Zeit, in der so viele alte Handschriften und Bücher gedruckt oder neu gedruckt wurden, das Werk des Reimarus doch nicht das Licht der Druckerschwärze erblickt hat. Die Wissenschaft hat hier zwei Aufgaben zu erfüllen: die Veröffentlichung seiner Schutzschrift und eine Monographie über ihn selbst, die ihn in seinem Werden darstellt und die Gesamtheit seines Wirkens umfaßt.

III. Kap. **Lessings Werden.**

Nieten, Lessings religionsphilosophische Ansichten bis zum Jahre 1770 in ihrem historischen Zusammenhang und in ihren historischen Beziehungen. Dissertation, Bonn 1896.

Hohenberg, Über Lessings Lehrgedichte. Programm der Kgl. Realschule zu Berlin. 1883. S. 6 f., 18—23.

Die Fragmente der Breslauer Zeit sind folgende:

XIV, 219 f. Über die Entstehung der geoffenbarten Religion.

XIV, 221—239. Von der Art und Weise der Fortpflanzung und Ausbreitung der christlichen Religion.

XVII, 71—86. Tertullianus de praescriptionibus.

XVIII, 327 f. Über die Wirklichkeit der Dinge außer Gott.

XVIII, 329—331. Durch Spinoza ist Leibniz nur auf die Spur der vorherbestimmten Harmonie gekommen.

XVIII, 305—319. Über die Elpistiker.

Das erste der oben genannten Fragmente wird allgemein in die Jahre 1755—1760 gesetzt; ich sehe keinen Grund, es von den beiden folgenden zu trennen: alle drei gehören demselben Gedankenkreis an. Nach dem Zeugnis Kloses, mitgeteilt bei Karl Lessing, G. E. Lessings Leben Bd. I, S. 246, fallen diese theologischen Untersuchungen Lessings in die „letzten Jahre" seines Aufenthalts zu Breslau; das wären also, da Lessing Breslau zu Ostern 1765 verließ, die Jahre 1763 und 1764. Das Fragment über die Elpistiker (vgl. Karl Lessing, G. E. Lessings Leben, Bd. II, S. 92, auch Bd. I, S. 230 f.) muß vor dem 1764 eingetretenen Tode Heumanns,

der als „würdiger Veteran unter unsern jetzt lebenden Gelehrten“ erwähnt wird, entstanden ein. (Die Rezension De secta Elpisticorum H. XVIII, 282—284 stammt bereits aus dem Jahre 1755.)

IV. Kap. **Der theologische Feldzug.**

Der Ausdruck „Der theologische Feldzug“ ist von Erich Schmidt geprägt.

1. Der ganze Streit:

Wichtige Aufschlüsse enthält der Briefwechsel zwischen Elise Reimarus und Hennings, mitgeteilt von Wattenbach: Neues Lausitzisches Magazin XXXVIII, 1861, S. 192—231. Über Elise Reimarus bisher nur: A. v. Pezold in der Sonntagsbeilage der Vossischen Zeitung, 1911, Nr. 23. Wer erneuert uns das Andenken dieser echten Freundin Lessings?

Karl G. W. Schiller, Lessing im Fragmentenstreite nach Form und Inhalt seiner Polemik gewürdigt. Leipzig 1865.

B. Brandl, Lessings Fragmentenstreit. Sonderabdruck aus dem Jahresbericht des K. K. deutschen Staatsgymnasiums in Pilsen. 1908.

Fittbogen, Der ideale und der historische Lessing. Deutsche Rundschau, April 1916, S. 83—101.

2. Goeze:

Goezes Streitschriften gegen Lessing, Neudruck besorgt von Erich Schmidt 1893 [Deutsche Literaturdenkmale des 18. und 19. Jahrhunderts, Nr. 43—45].

Wahrhafte Nachricht von dem Leben des weiland hochwürdigen Herrn Johann Melchior Goeze, Hauptpastors an der St. Catharinenkirche in Hamburg, geliefert von J. C. M. St***, Hamburg 1786.

Roepe, Johann Melchior Goeze, eine Rettung. Hamburg 1860.

Boden, Lessing und Goeze. Ein Beitrag zur Literatur- und Kirchengeschichte des 18. Jahrhunderts. Zugleich als Widerlegung der Roepeschen Schrift: „J. M. Goeze, eine Rettung“. Heidelberg und Leipzig 1862. [Von Hebbel besprochen: Illustrierte Zeitung, 38. Bd., Nr. 984, S. 311, Leipzig, 10. Mai 1862; vgl. Sämtliche Werke, hrsg. von R. M. Werner, Bd. XII (1904), S. 334—337, aber überschätzt.]

Cropp, Lessings Streit mit Hauptpastor Goeze. Berlin 1881 [Deutsche Zeit- und Streitfragen, Nr. 155].

Das Beste, was über Goeze geschrieben ist, ist immer noch die Rettung von Roepe, nur daß Roepe etwas zu viel rettet, nicht bloß den Charakter, sondern auch die Theologie Goezes. Die Entgegnung von Boden bietet zwar ein Gegengewicht gegen solche Idealisierung Goezes, ist aber, soweit sie Lessing betrifft, mißlungen, da Boden dessen Scheintheologie ernst nimmt. Goeze bedarf dringend einer monographischen

Behandlung, welche nicht bloß den Konflikt mit Lessing, sondern die Gesamtleistung des Mannes darzustellen hätte. Er und sein Antipode Reimarus leben nun einmal von dem Licht, das Lessing über sie ausgegossen hat, so daß die Wissenschaft die Pflicht hat, diese beiden Charaktergestalten mit ihren Hilfsmitteln zu rekonstruieren und sie beide an den Sockel von Lessings Denkmal zu stellen.

Was Goeze zu seinem Handeln treibt, ist sehr klar aus seiner „Verteidigung des wahren Religionseifers" (1770) zu erkennen. Er deutet darin (S. 7) an, daß gerade er einen besonderen Grund habe, diese Schrift zu verfassen; denn, sagte er: „ich habe überdem zu dieser Arbeit noch einen besonderen Beruf, welcher mich zur Übernehmung derselben im Gewissen verbindet, welchen ich aber vor der Hand noch lieber zurückhalten als öffentlich darzulegen besser finde, ob er gleich denen, die meine besonderen Umstände und Prüfungen kennen, nicht verborgen sein kann". Es ist deutlich, daß er mit dem Recht des Religionseifers zugleich die Existenzberechtigung seiner eigenen Wesensart nachweisen will. Man kann nicht gut daran zweifeln, daß das primäre Motiv seines Handelns lebendiges Pflichtgefühl ist (was kann man von einem Manne mehr verlangen?) und daß die etwa mitwirkende Streitlust doch nur Akzidens ist.

Übrigens ist vielleicht Goeze (die Frage bedarf der Spezialuntersuchung) bereits mit einem Tropfen pietistischen Öls gesalbt; dafür spricht seine Inschutznahme des Pietismus gegen orthodoxe Angriffe (z. B. in der Schrift vom Religionseifer) und sein Verhalten im Theaterstreit. Doch hat er sich die alte unbefangene Weltoffenheit der Orthodoxie nicht völlig verkümmern lassen.

Lessing macht es einmal (H. XV, 262) der Orthodoxie zum Vorwurf: „So hat der eine und der andere seinen Gegner zum Ungeheuer umgeschaffen und ihn, wenn er ihn nicht besiegen können, wenigstens für vogelfrei erklärt." Etwas Ähnliches dürfte Lessing mit Goeze getan haben.

Jedem jungen Mädchen, das Goethe einmal freundlich angesehen hat, widmet die Wissenschaft eingehende Untersuchungen. Warum nicht auch Goeze? Es müßte sehr lehrreich sein, zu sehen, wie in einem Geist der alten Zeit sich alle neuen Erscheinungen der ihrer Blüte zustrebenden deutschen Kultur des 18. Jahrhunderts widerspiegeln. Eine Goeze-Monographie müßte also ein höchst eigenartiger und reizvoller Beitrag zur deutschen Kulturgeschichte werden.

V. Kap. **Die Religion Lessings.**

I. Nathan.

Wackernagel, Lessings Nathan der Weise. Akademische Festrede. 1855 [Kleinere Schriften, II. Bd., Leipzig 1873, S. 452—480].

W. bekämpft die übliche Auffassung, daß der Nathan die Duldsamkeit gegen Andersgläubige lehren solle. „Dieser Haß [des vom Christentum abgefallenen Deisten], zum mindesten doch ein Vorurteil gegen den Christenglauben, es geht als bitterer Geschmack auch durch den ganzen Nathan, und falls das Gedicht auch Duldsamkeit gegen Juden und Mohammedaner lehrte, gegen das Christentum zeigt und lehrt es nur Unduldsamkeit“ (473).

D. F. Strauß, Lessings Nathan der Weise. Ein Vortrag. 1874. [Gesammelte Schriften, Bd. II, S. 43—82, Bonn 1876.]

Dieser Vortrag ist von Erich Schmidt mit Recht als „auffallend schwach“ bezeichnet.

Kuno Fischer, Lessings Nathan der Weise. Die Idee und die Charaktere der Dichtung. Stuttgart (und Berlin) [1]1864, [5]1905.

Werder, Vorlesungen über Lessings Nathan. Berlin 1892.

Stark rhetorisch.

Kettner, Lessings Dramen im Lichte ihrer und unserer Zeit. Berlin 1904. Darin Nathan der Weise: S. 305—511.

Gehört zu dem Besten, was über den „Nathan“ gesagt ist.

II.

Zu diesem Kapitel mögen auch die wichtigsten der Schriften, welche Lessings Theologie und seine Stellung zum Christentum behandeln, zusammengestellt werden.

Schwarz, G. E. Lessing als Theologe. Halle 1854.

Geht nicht sehr in die Tiefe.

Zeller, Lessing als Theolog [Sybels Historische Zeitschrift, 23. Bd., 1870, S. 343—383; wiederholt in: Vorträge und Abhandlungen, 1877, Bd. II].

Z. fußt im wesentlichen auf Schwarz und Hebler.

Rade, Lessing als Theolog [Jahrbuch des Freien deutschen Hochstifts, Frankfurt a. M. 1906, S. 3—19].

R. faßt L.s Stellung zur Orthodoxie als zu freundlich auf.

Loofs, Lessings Stellung zum Christentum. Halle 1910. [Universitätsschrift; wiederabgedruckt: Theologische Studien und Kritiken, 1913, S. 31—64.]

Resultat: Lessings esoterische Meinung könne man nicht sicher erkennen.

Wernle, Lessing und das Christentum. Tübingen 1912.

Vgl. dazu meine Kritik: Protestantenblatt 1913, Nr. 13, 14.

Friedrich Traub, Geschichtswahrheiten und Vernunftwahrheiten bei Lessing. Zeitschr. f. Theologie und Kirche, N. F. 1920, Heft 5, S. 193—207.

Von katholischer Seite:

Alexander Baumgartner, S. J., Lessings religiöser Entwicklungsgang. Ein Beitrag zur Geschichte des „modernen Gedankens". Freiburg 1877.

Eine Anwendung des Lehrsatzes „extra ecclesiam nulla salus" auf Lessing; daher lehrreicher für die Erkenntnis der Gedankenwelt des Verfassers als für die Lessings.

VI. Kap. **Lessings Wähnen.**

I. Religionsgeschichte.

Erziehung des Menschengeschlechts.

Das Verständnis dieser Schrift ist erobert worden in der Bekämpfung der sonderbaren Hypothese, daß nicht Lessing, sondern Albrecht Thaer ihr wirklicher Verfasser sei. Die Hypothese ist zuerst aufgestellt von:

Körte, Albrecht Thaer. Sein Leben und Wirken als Arzt und als Landwirt. Leipzig 1839. S. 17, 23—27, 341—353.

Sie ist widerlegt worden von:

Guhrauer, Lessings Erziehung des Menschengeschlechts, kritisch und philosophisch erörtert. Eine Beleuchtung der Bekenntnisse in W. Körtes: Albrecht Thaer. Berlin 1841.

Die Hypothese ist erneuert und modifiziert worden von:

Krüger, Albrecht Thaer und die Erziehung des Menschengeschlechts. Tübingen 1913.

Dagegen erschienen zwei Widerlegungen:

Krieck, Lessing und die Erziehung des Menschengeschlechts. Zugleich eine Auseinandersetzung mit der Thaerlegende. Heidelberg 1913. Vgl. meine Besprechung im „Euphorion" 1914, S. 320—325.

Fittbogen, Der Streit um Lessings Erziehung des Menschengeschlechts. Preußische Jahrbücher November 1913, Bd. 154, S. 218—253. [Vgl. auch: Euphorion 1914, S. 314—320.]

Eine Kompromiß-Hypothese stellte auf:

Scholz, Zum Streit um die „Erziehung des Menschengeschlechts". Preußische Jahrbücher, Januar 1914, Bd. 155, S. 71—94 [vgl. dazu meine Replik, Preuß. Jahrb. Bd. 155, 1914 Februarheft, S. 350 bis 353].

Unabhängig von dieser Kontroverse sind:

W. Reuter, Lessings Erziehung des Menschengeschlechts. Darlegung des Gehaltes und des Zweckes, Erörterung und Prüfung im Lichte der Heiligen Schrift und der Geschichte. Leipzig 1881.

Ohne Verständnis für den Inhalt der Schrift.

Kretzschmar, Lessing und die Aufklärung. Eine Darstellung der religions- und geschichtsphilosophischen Anschauungen des Dichters mit besonderer Berücksichtigung seiner philosophischen Hauptschrift „Die Erziehung des Menschengeschlechts". Leipzig 1905.

„Mit seinem letzten und reifsten Werke, der ‚Erziehung d. M.' ... gibt er (Lessing) ... dem inzwischen erstarkten deutschen Volke eine versöhnende Welt- und Lebensanschauung", S. 7. Überschätzung der Schrift.

II. Geschichte des Christentums.

Vgl. hierzu die Arbeiten über Lessings Theologie und seine Stellung zum Christentum, die zu dem Kapitel „Lessings Religion" zusammengestellt sind.

Manches Historische hat Lessing von dem vielleicht bedeutendsten Theologen seiner Zeit, von Semler übernommen, obwohl er in einem prinzipiellen Gegensatz auch zu ihm stand; Lessing hebt die Offenbarung auf, Semler reduziert sie nur:

Zscharnack, Lessing und Semler. Gießen 1905.

„Ihr Werk eint sie, obwohl sie zuletzt als Feinde gegeneinander standen" (373 f.). — Die Auffassung verwischt die Differenzen zwischen beiden.

Gastrow, J. S. Semler in seiner Bedeutung für die Theologie mit besonderer Berücksichtigung seines Streites mit G. E. Lessing. Gießen 1905. Darin S. 186—238: Semler und Lessing.

Dazu Troeltsch, Theologische Literaturztg. 1906, Sp. 145—149.

III. Gottesbegriff.

Hier ist die Literatur über Lessings Philosophie aufzuführen, erst Zusammenfassendes, dann Einzelfragen.

Lessings Philosophie.

Heinrich Ritter, Über Lessings philosophische und religiöse Grundsätze. Göttinger Studien 1847. 2. Abteilung, S. 151—221.

Auch heute noch, besonders in dem philosophischen Teil, wertvoll [Rezension von Danzel, Neue Jenaer Literaturzeitung, 1848, Nr. 172—174].

Hebler, Lessing-Studien. Bern 1862.

Noch 1884 von Hermann Fischer S. 31 [siehe unten unter Spicker] als der „wichtigste Codex der Erkenntnis Lessings" bezeichnet.

Johann Jacoby, G. E. Lessing, der Philosoph. Berlin 1863.

Lessing und Spinoza werden vereinerleit. J. nimmt sogar die von Lessing halb scherzhaft gemeinten und sofort zurückgenommenen Worte:

„Ich fürchte, der [Leibniz!] war im Herzen selbst ein Spinozist“, für bare Münze. Das Gespräch mit Jacobi vollends sei Lessings „philosophisches Testament“. Dagegen erschien anonym:

Lessings Christentum und Philosophie. Ein gründlicher Nachweis, daß dem Dr. Jacoby selbst die Anfangsgründe in der Philosophie fehlen. Berlin 1863.

Aber der Vf. begeht seinerseits den Irrtum, Lessing für einen orthodoxen Christen zu halten, der sich im Ernst zu den Symbolen der vier ersten Jahrhunderte bekennt.

R. Mayr, Beiträge zur Beurteilung G. E. Lessings. Wien 1880.

„Aus dem scharfsinnigen Kritiker zeitgenössischer Gebrechen wurde ein Verteidiger des Alten, der, einmal in den Widerspruch hineingeraten, sich den fortschrittlichen Bestrebungen seines Jahrhunderts entgegenstellte“ (S. 3). — „Für seine Zeit war er [Lessing] ein Reaktionär“ (S. 34). — „Er gehört der Sphäre der Halben an“ (S. 62).

Melzer, Lessings philosophische Grundanschauung. Eine historisch-philosophische Abhandlung. [Festschrift zur Erinnerung an das fünfzigjährige Jubiläum des Realgymnasiums zu Neiße. S. 93—114.] Neiße 1882.

Spicker, Lessings Weltanschauung. Leipzig 1883.

[Dazu Hermann Fischer: Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. Neue Folge. 1884. S. 29—66, 169—201. Fischer faßt sein Urteil dahin zusammen, „daß bei diesem Philosophen der Wunsch der Vater des Gedankens war und daß er der Versuchung nicht hat widerstehen können, seinen Helden denken zu lassen, was er an seiner Stelle denken würde“, S. 93.]

Spicker sieht in Lessing den Begründer des ethisch-individuellen Pantheismus; sein Buch dient zugleich als Programmschrift für diese „Religion der Zukunft“ (Vorrede, S. XI). So macht das Buch oft den Eindruck, als entwickele Spicker darin seine eigene Philosophie. Sachlich verfehlt ist es, daß Spicker als Ausgangspunkt für die Darstellung von Lessings Weltanschauung das jugendliche (falsch interpretierte, siehe Dembowski) Fragment „Das Christentum der Vernunft“ nimmt, das er als den Inbegriff der Lessingschen Philosophie betrachtet. Ist das Buch als Ganzes verfehlt, so stecken doch viele wichtige Einzelbeobachtungen und -anregungen darin. Besonders wertvoll ist der Nachweis, daß Lessing — der angebliche Begründer des „individuellen Pantheismus“ — „nichts weniger als Spinozist war“; beachtenswert ist der Hinweis auf Aristoteles — eine Spur, die weiter verfolgt zu werden verdient (H. Fischer denkt auch an Melanchthon); beachtenswert auch das Kapitel über Mendelssohn und über den Einfluß des Deismus auf Lessing.

Dembowski, Studien über Lessings Stellung zur Philosophie, I. Königsberg 1888. (Mehr ist nicht erschienen.)

D. betont den Primat der praktischen Vernunft bei Lessing. „Der Inhalt seines sittlichen Bewußtseins ist seine Weltanschauung. Die Pflichten des Menschen, deren er sich unmittelbar bewußt werden kann, treten bei ihm an die Stelle der Erkenntnis, die wir doch ewig umsonst suchen werden“ (S. 8).

Chr. Schrempf, Lessing als Philosoph. Stuttgart 1906.

Lessing hat, „genau besehen, keine Wahrheit zu lehren, keinen Irrtum zu bekämpfen. ... Insofern bleibt all sein Nachdenken ohne greifbares Resultat.... (Es) entwickelte sich in ihm das feinste Gefühl für intellektuelle Redlichkeit. Das hat ihn denn schließlich auch in einen Kampf von weltgeschichtlicher Bedeutung hineingetrieben: nicht für die Wahrheit, nicht gegen den Irrtum, sondern nur für das Recht zu fragen, zu zweifeln. Die philosophische Größe Lessings liegt darin und nur darin, daß er diesen Kampf ungewöhnlich rein durchgeführt hat; was eben auch bloß einem Denker möglich war, der selbst keine Wahrheit hatte, die ihn in Versuch bringen konnte, das intellektuelle Gewissen zu betrügen und zu vergewaltigen.“ (S. 15.)

Lessing also ein Denker, der keine Wahrheit hatte!

Dieselbe Ansicht vertritt Schrempf auch in seiner populären Schrift: Lessing. Leipzig und Berlin 1913. [= Nr. 403 der Teubnerschen Sammlung „Aus Natur und Geisteswelt“]; vgl. dazu meine Besprechung im Euphorion, 1919, S. 408 ff.

Antonie Horowitz, Beiträge zu Lessings Philosophie. Bern 1907. [Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte, Bd. 55.]

Es ist eine für die Lessingforschung merkwürdige Beobachtung, daß von den Arbeiten über die Philosophie Lessings die älteren gehaltvoller sind als die neueren.

Kant.

Johann Jacoby, Kant und Lessing. Eine Parallele. Königsberg 1859.

Schaarschmidt, Lessing und Kant. Philosophische Monatshefte 1881, Heft 4.

Arnoldt, Einige Notizen zur Beurteilung von Kants Verhältnis zu Lessing. [In: Kritische Exkurse im Gebiet der Kant-Forschung. Königsberg 1894, S. 193—268.]

Aristoteles.

Gotschlich, Lessings aristotelische Studien und der Einfluß derselben auf seine Werke. Berlin 1876.

G. beschäftigt sich mit Aristoteles' Einfluß auf Lessings Dichtung und Ästhetik. Es wäre auch nach etwaiger Verwandtschaft der Lebensauffassung zu fragen.

Der Spinoza-Streit.

Mendelssohn, Morgenstunden oder Vorlesungen über das Dasein Gottes. Berlin 1785.

Besonders Kapitel 14 und 15.

Jacobi, Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn. Breslau 1785, 1789.

Moses Mendelssohn an die Freunde Lessings. Ein Anhang zu Herrn Jacobis Briefwechsel über die Lehre des Spinoza. Berlin 1786.

Friedrich Heinrich Jacobi wider Mendelssohns Beschuldigungen betreffend die Briefe über die Lehre des Spinoza. Leipzig 1786.

Veranlaßt durch diesen Streit sind folgende Schriften:

Hamann, Entkleidung und Verklärung. Ein fliegender Brief an Niemand den Kundbaren. Königsberg 1786.

Herder, Gott, einige Gespräche über Spinozas System. Gotha 1787.

Kant, Einige Bemerkungen zu Jacobs Prüfung der Mendelssohnschen Morgenstunden. [In eben dieser Schrift von Ludwig Heinrich Jacob. Leipzig 1786.]

Kant, Was heißt sich im Denken orientieren? Berlinische Monatsschrift, Oktober 1786.

Als Nach- und Scharfrichter an Jacobi fungierte:

Schelling, Denkmal der Schrift Jacobis von den göttlichen Dingen. Tübingen 1812, S. 35 ff.

Die wichtigsten Quellenschriften sind neugedruckt:

Jacobis Spinoza-Büchlein, nebst Replik und Duplik. Hrsg. von Fritz Mauthner. München 1912.

Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn. Hrsg. und mit einer historisch-kritischen Einleitung versehen von Heinrich Scholz. Berlin 1916. [= Neudrucke seltener philosophischer Werke. Hrsg. von der Kantgesellschaft, Bd. VI.] — Gehaltvolle Einleitung.

Literatur:

Zirngiebl, Der jacobi-mendelssohnsche Streit über Lessings Spinozismus. Diss. München 1861. Aufgenommen in das größere Werk:

Zirngiebl, F. H. Jacobis Leben, Dichten und Denken. 1867.

Rehorn, Lessings Stellung zur Philosophie des Spinoza. 1877.

Besonnen abwägend und die Differenz zwischen Spinoza und Lessing respektierend. Nur der § 3 des „Christentums der Vernunft“, d. h. die Einheit von Vorstellen, Wollen und Schaffen, wird aus Spinoza abgeleitet. [Nieten (1896) sucht darin vielmehr den Einfluß Giordano Brunos nachzuweisen.]

Denecke, Lessing und Spinoza (Zeitschr. f. d. deutschen Unterricht, Dezember 1914).

„Mag er (Jacobi) von den beiden Kämpfern der stärkere sein, das Recht steht doch auf Mendelssohns Seite: Lessing war kein zünftiger Spinozist. Freilich war er ebensowenig ein Freund der flachen Aufklärung.“ (S. 823.)

van Stockum, Spinoza-Jacobi-Lessing. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Literatur und Philosophie im 18. Jahrhundert. Diss. Groningen 1916.

Übrigens lautete eine zweite Tapeteninschrift in Gleims Gartenhaus „dies in lite“ — echt Lessingisch! Vgl. Pröhle, Friedrich der Große und die Deutsche Literatur, 1870, S. 286 ff. Hasselberg, Eine Lessing-Reliquie aus Gleims Freundschaftstempel. Berlin-Friedenau 1919, S. 11.

Leibniz.

R. Zimmermann, Leibnitz und Lessing. Eine Studie. Sitzungsberichte der Wiener Akademie, S. 326—391. Wien 1855.

„Der nochmalige Versuch zur Lösung einer Streitfrage, zu deren Bearbeitung ich bei meiner unausgesetzten Beschäftigung mit Leibnitz beinahe unvermeidlich geführt worden bin.“ Grundlegend.

Arnsperger, Lessings Beschäftigung mit der Leibnizischen Philosophie. [Neue Heidelberger Jahrbücher 1897, S. 43—57. Spitzer, Deutsche Literaturzeitung 1898, Nr. 24.]

Ohne in die Tiefe der Materie zu gehen.

Mendelssohn.

J. H. Ritter, Mendelssohn und Lessing als Begründer der Reformation im Judentum. Berlin 1858, 2. Aufl. 1886. [Erster Teil der „Geschichte der jüdischen Reformation“.]

Lessing ist der Mann, „welchem im Judentum vielmehr noch als im Christentum ... der Ruhm gebührt, zu einer gründlichen Reformation hinübergeleitet zu haben“ (S. 65). „Mendelssohn ist unseren Reformatoren der Ausgangspunkt, Lessing die Brücke zum Ziele“ (S. 103).

Kayserling, Moses Mendelssohn, sein Leben und sein Wirken. 2. Auflage Leipzig 1888.

Sander, Die Religionsphilosophie Moses Mendelssohns. Diss. Erlangen 1894.

Einzelheiten.

Alexander von der Goltz, Lessings Fragment „Das Christentum der Vernunft“ — eine Arbeit seiner Jugend. [Theologische Studien und Kritiken, 30. Jahrg. 1857, Bd. I, S. 56—84.]

Nachweis, daß das Fragment vor dem 1. XII. 1753 entstanden ist.

Bergmann, Hermaea. Studien zu G. E. Lessings theologischen und philosophischen Schriften. Leipzig 1883.

Inhalt:

1. Lessings „Gedanken über die Herrnhuter". S. 1—57.
2. Lessing und Tertullian. Harmonieen und Dissonanzen. S. 58 bis 136.
3. Lessings Trinitätslehre, Autoritäten und Kritik derselben. S. 137—204.

V. Begriff vom Menschen.

Siehe z. T. dieselbe Literatur wie in dem ersten Abschnitt des vorigen Kapitels.

Außerdem:

K. W. Jerusalem, Philosophische Aufsätze (1776). Neudruck, herausgegeben von Beer, 1900.

In dem dritten Aufsatz (Über die Freiheit) polemisiert Jerusalem gegen das Buch von Alexander v. Joch [Pseudonym für K. F. Hommel], Über Belohnung und Strafe nach türkischen Gesetzen; und zwar gegen die 2. Auflage von 1772 (1. Aufl. 1770). Der Aufsatz ist also nicht in Wolfenbüttel, das Jerusalem im September 1771 verläßt, sondern erst in Wetzlar entstanden. — Siehe übrigens die Rezension des Jochschen Buches von Goethe in den Frankfurter Gelehrten Anzeigen vom 25. XII. 1772.

Dauber, Lessings Freiheitsbegeriff. Programm. Helmstedt 1898.

VI. Seelenwanderung.

Eine denkwürdige Kontroverse fand 1867 zwischen Dilthey und Constantin Rössler in den „Preußischen Jahrbüchern" statt:

19. Bd., S. 117—161, 271—294, darin bes. S. 279 und 288 ff.
20. Bd., S. 268—284, 439—444.

Vgl. Dilthey, Das Erlebnis und die Dichtung, 7. Auflage 1921, S. 165 ff., 464 ff.

Arnsperger, Lessings Seelenwanderungsgedanke kritisch beleuchtet. Diss. Heidelberg 1893.

Kofink, Lessings Anschauungen über die Unsterblichkeit und Seelenwanderung. Straßburg 1912.

Den ersten Teil seiner Arbeit macht eine sorgfältige Zusammenstellung und Untersuchung aller der Stellen aus, in denen der Gedanke der Seelenwanderung ausgesprochen ist, oder auch nur angedeutet sein könnte. Dabei hat er, so viel ich sehe, nur übersehen, daß sich bereits in dem ersten, 1777 veröffentlichten Teil der „Erziehung des Menschen-

geschlechts“, nämlich in den Paragraphen 22 und 23, eine Anspielung auf die Seelenwanderung findet.

Über Eberhard siehe:

Lungwitz, Die Religionsphilosophie Johann August Eberhards. Diss. Erlangen 1918.

Allerdings ist gerade Eberhards Lehre von den Höllenstrafen nicht richtig aufgefaßt.

Otto Wigand'sche Buchdruckerei G. m. b. H., Leipzig.